El cacicazgo muisca en los años posteriores a la Conquista: del *psihipqua* al cacique colonial (1537-1575)

Jorge Augusto Gamboa Mendoza

0. prelim cacicazgo 1-34.indd 3 20/12/12 5:33

Colección Espiral

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

El cacicazgo muisca en los años posteriores a la Conquista: del *psihipqua* al cacique colonial (1537-1575)

Jorge Augusto Gamboa Mendoza

0. prelim cacicazgo 1-34.indd 5 20/12/12 5:33

Gamboa Mendoza, Jorge Augusto
El cacicazgo muisca en los años posteriores a la Conquista: del *psihipqua* al cacique colonial (1537-1575) / Jorge Augusto Gamboa Mendoza.— 2a. ed., 1ra reimpresión— Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH, 2013.
712 p. (Colección Espiral)

ISBN 978-958-8181-61-5

1. Muiscas – Historia – Siglo XVI.— 2. Muiscas – Política y gobierno – 1537-1575.— 3. Nuevo Reino de Granada – 1537-1575.— 4. Cacicazgos – 1537-1575

CDD 986.102

Catalogación en la fuente: Biblioteca Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Instituto Colombiano de Antropología e Historia
Colección Espiral

Ernesto Montenegro
Director general

Marta Saade
Subdirectora científica

Jorge Gamboa
Coordinador del Grupo de Historia Colonial

Nicolás Jiménez
Responsable del Área de Publicaciones

Bibiana Castro Ramírez
Coordinación editorial

Fernando Urueta
Coordinador editorial de la segunda edición

Marco Fidel Robayo Moya
Diseño, diagramación y cubierta

Juan de Aguilar Rendón, *Pintura de las tierras, pantanos y anegadizos del pueblo de Bogotá* (1614). Archivo General de Indias, Sevilla, España.
Ilustración de cubierta

Primera edición, febrero de 2010
Segunda edición, enero de 2013
Primera reimpresión de la segunda edición, agosto de 2017

ISBN: 978-958-8181-61-5

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH
Jorge Augusto Gamboa Mendoza
Calle 12 n.° 2-41 Bogotá D. C.
Tel.: (57-1) 4440544 Fax: ext. 144
www.icanh.gov.co

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, por ningún medio inventado o por inventarse, sin permiso previo por escrito del ICANH.

Impreso por: Imprenta Nacional de Colombia

TABLA DE CONTENIDO

ÍNDICE DE TABLAS 9

ÍNDICE DE FIGURAS 10

INTRODUCCIÓN 13

PARTE I: LOS CACICAZGOS MUISCAS A LA LLEGADA DE LOS ESPAÑOLES

Capítulo 1: Modelos de organización política 37
- Los reinos del zipa y el zaque 37
- El modelo marxista 45
- Los cacicazgos redistributivos 51
- Hacia un modelo celular o modular 55

Capítulo 2: Capitanías, grupos locales de parentesco y casas 67

Capítulo 3: Los psihipquas 85

Capítulo 4: Los cacicazgos compuestos 143

PARTE II: LA CONQUISTA Y LAS AUTORIDADES INDÍGENAS

Capítulo 5: Cuando llegaron los cristianos 191
- Las explicaciones más aceptadas sobre la Conquista 191
- Los conquistadores y sus tácticas 215
- El papel de los aliados 226

Capítulo 6: Los hombres que pedían el oro: el establecimiento de la encomienda 249
- La desarticulación de los cacicazgos compuestos 259
- Las relaciones iniciales entre psihipquas y encomenderos 266

Capítulo 7: Las rebeliones y los últimos enfrentamientos 281

Capítulo 8: Los sucesores y la trayectoria de algunos cacicazgos 309
Bogotá 309
Tunja 313
Guatavita 316
Duitama 319
Sogamoso 322

PARTE III: LOS CACICAZGOS MUISCAS EN LOS AÑOS POSTERIORES A LA CONQUISTA

Capítulo 9: Los caciques en la legislación española 333

Capítulo 10: Los cambios en las formas de gobierno tradicionales 369

Capítulo 11: Los psihipquas y la evolución del sistema tributario (1540-1575) 389
El tributo a los encomenderos (la demora) 389
El tributo a los psihipquas (el tamsa) 427

PARTE IV: EL CACIQUE EN LA SOCIEDAD COLONIAL TEMPRANA

Capítulo 12: El cacique como intermediario colonial y el problema de la legitimidad 435
Doctrina y buen gobierno: el punto de vista de las autoridades coloniales 446
Saber mandar y dar de comer: el punto de vista de las comunidades 450

Capítulo 13: Los caciques y el patrocinio de las manifestaciones religiosas 465

Capítulo 14: Las relaciones entre psihipquas y encomenderos 501
Los "malos tratamientos" y sus límites 502
El "buen tratamiento" y el interés de los encomenderos 520

Capítulo 15: La costumbre y la ley: la apropiación del ordenamiento jurídico español 529
"Yo, muy pequeño vasallo de vuestra señoría": el aprendizaje de las estrategias 529
Los principales motivos de los enfrentamientos 549

Capítulo 16: El problema de los caciques letrados 595

EPÍLOGO 621

BIBLIOGRAFÍA 635

ANEXOS 655

0. prelim cacicazgo 1-34.indd 8 20/12/12 5:33

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1: Capitanías y población estimada de Ocavita en 1544 62

Tabla 2: Capitanías de Bogotá mencionadas en el proceso de Antón de Olaya (1542-1547) 157

Tabla 3: Capitanías y población en el cacicazgo de Chía (1543) 159

Tabla 4: Tybas mencionados en el título de encomienda de Guatavita (1541) 175

Tabla 5: Tybas sujetos a Sogamoso (1543) 180

Tabla 6: Tybas sujetos a Duitama mencionados en la visita de 1543 183

Tabla 7: Expediciones de conquista que ingresaron al territorio muisca entre 1537 y 1543 216

Tabla 8: Tybas de Sogamoso mencionados por Lope Montalvo de Lugo en 1544 262

Tabla 9: Rebeliones en el territorio muisca (1539-1549) 286

Tabla 10: Instrucciones para cobrar tributos dadas por Lope Montalvo de Lugo (1544) 397

Tabla 11: Tributos recaudados por Pedro de Ursúa entre 1545 y 1546 (en pesos de oro bajo) 398

Tabla 12: Evolución institucional del tributo en el altiplano cundiboyacense (1537-1577) 427

Tabla 13: Origen de los nombres de las autoridades indígenas muiscas (1551-1582) 470

0. prelim cacicazgo 1-34.indd 9 20/12/12 5:33

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1: El territorio muisca en el Nuevo Reino de Granada (siglo XVI) 16

Figura 2: Modelo piramidal de organización política muisca (c. 1537) 56

Figura 3: Modelos de dominio territorial de los cacicazgos 59

Figura 4. Modelo de organización política muisca modular-celular 64

Figura 5: El grupo local de filiación y residencia 73

Figura 6: Esquema hipotético de intercambios matrimoniales entre dos cacicazgos 111

Figura 7: Linaje de los zipas prehispánicos según Piedrahíta (1470-1539) 154

Figura 8: Comparación entre los linajes de los psihipquas de Tunja propuestos por Simón y Piedrahíta 164

Figura 9: Comparación entre las dinastías del cacicazgo de Tunja (1537-1584) 172

Figura 10: Psihipquas de Sogamoso (1537-1590) 178

Figura 11: Territorio muisca en el siglo XVI (1537-1575) 187

Figura 12: Rebeliones indígenas en el territorio muisca (1539-1549) 285

Figura 13: Sucesión del cacicazgo de Bogotá (1537-1593) 313

Figura 14: Sucesión del cacicazgo de Tunja (1537-1584) 316

Figura 15: Sucesión del cacicazgo de Guatavita (1537-1609) 318

0. prelim cacicazgo 1-34.indd 10 20/12/12 5:33

Figura 16: Sucesión del cacicazgo de Duitama (1537-1591) 321

Figura 17: Sucesión del cacicazgo de Sogamoso (1537-1587) 327

Figura 18: Origen de los nombres de las autoridades indígenas muiscas (1551-1582) 470

Figura 19: Nombres de origen español más frecuentes entre la élite muisca durante la visita de Juan Prieto de Orellana (1582) 474

Figura 20: Sucesión del cacicazgo de Guasca (1576) 574

Figura 21: Sucesión del cacicazgo de Tibasosa (1574) 584

Figura 22: Firma de don Gonzalo de Huesca (1546) 596

Figura 23: Carta del psihipqua de Chicamocha (1557) 606

Figura 24: Memorial del psihipqua don Pedro de Cuitiva (1573) 615

0. prelim cacicazgo 1-34.indd 11 20/12/12 5:33

INTRODUCCIÓN

Un viajero que hubiera recorrido en 1575 las provincias de Tunja, Vélez y Santafé del Nuevo Reino de Granada habría encontrado cerca de doscientas pequeñas comunidades indígenas dispersas por el paisaje montañoso, gobernadas por una serie de jefes llamados caciques y capitanes. Algunos de estos personajes vestían elegantes atuendos castellanos, pero otros eran más sencillos y se diferenciaban poco de los campesinos blancos y mestizos. Incluso podrían haberse confundido con algún habitante de las tres ciudades donde se concentraba la población blanca. También tenían propiedades rurales y urbanas, de las cuales obtenían ingresos nada despreciables. La mayoría de sus nombres era de origen español y se hacían llamar *don*. Sin embargo, cuando el viajero los hubiera conocido mejor habría notado que muchos aún no dominaban la lengua castellana ni conocían la nueva religión. Se destacaban personajes como don Alonso, cacique de Sogamoso, o don Francisco de Ubaque, asiduos visitantes de tribunales, iglesias y notarías. También, los mestizos don Alonso de Silva, jefe de Tibasosa, o don Diego de Torre, que mandaba a la gente de Turmequé, y quien ese año, precisamente, estaba preparando su viaje a España para denunciar ante Felipe II los malos tratos que sufría la población indígena y el despojo injusto de su cacicazgo. En ese momento aún no se sabía si lograría su cometido.

El objetivo de este trabajo es analizar el proceso que dio origen al grupo social que se acaba de describir. Se pretende estudiar la transformación de los sistemas de gobierno muisca tradicional durante los primeros cuarenta años a partir de la llegada de los españoles, en 1537. Para decirlo de un modo más sencillo, se quiere contar cómo fue que los antiguos *psihipquas*, o jefes muiscas, se convirtieron en caciques. El límite cronológico de esta investigación se ha fijado a mediados de la década de 1570, porque a partir de ese momento empezó un proceso de hispanización acelerada que define una nueva época en la historia de las comunidades indígenas de la región y que merece un estudio aparte.

0. prelim cacicazgo 1-34.indd 13 20/12/12 5:33

Siguiendo con la tradición ya consagrada desde hace algunas décadas, se le da el nombre de muiscas a los grupos de que se ocupa esta investigación. Sin embargo, persiste la duda sobre la conveniencia de considerar a todos los pueblos indígenas de las provincias de Tunja, Vélez y Santafé como pertenecientes a una misma etnia o cultura. Incluso habría que preguntarse hasta qué punto la idea de una "cultura muisca" fue una creación de los conquistadores y cronistas españoles, que impusieron unidad donde no la había o donde, por lo menos, no era tan clara. Tampoco es seguro que se hablara la misma lengua en toda la región, aunque más tarde los sacerdotes doctrineros y gramáticos trataron de imponer una "lengua general", como se hizo en México y el Perú. De hecho, algunos especialistas han llegado a considerar que la introducción de estas lenguas ayudó a la creación de homogeneidades culturales donde antes no existían (Salomon y Schwartz, "New" 458). Recordemos que el cronista fray Pedro Simón aseguró que había una gran variedad de lenguas en toda la región. Decía que cada pueblo tenía la suya, y daba como ejemplo el valle de Ubaté, donde se hablaban tres o cuatro en un área relativamente pequeña (Simón 3: 158). Fray Pedro Aguado compartía esta apreciación y agregó que no había un nombre común que identificara a toda la tierra. Cada valle tomaba el nombre de su gobernante. Sin embargo, toda la gente se llamaba *mosca*, porque *muexca* quería decir persona (Aguado 1: 263). Los diccionarios del siglo XVII que se han conservado confirman esta afirmación, aunque la palabra que mencionan es *muysca*, cuya pronunciación correcta era probablemente /mwɨska/ (*"Diccionario"* 271)[1].

La mención más antigua de esta palabra que se ha encontrado hasta el momento está en el "Epítome de la conquista", que data de finales de la década de 1540. En él se anota, cuando se habla de las relaciones entre estos grupos y los llamados panches: "[…] y ansí como aquella generación de indios se llaman panches, ansí esta otra generación del Nuevo Reino se llaman moscas" ([¿Santa Cruz?] 127). El dato provenía, seguramente, de los primeros conquistadores, a cuyos escritos y declaraciones tuvo acceso el autor del "Epítome". Simón contó

[1] Sobre la pronunciación correcta en lengua muisca o *muysccubun* se puede consultar la obra de María Stella González de Pérez, *Aproximación al sistema fonético-fonológico de la lengua muisca.* Agradezco también las observaciones de Diego Fernando Gómez acerca de la forma de pronunciar y escribir algunas palabras. Para resolver algunas dudas sobre este tema se ha consultado la página web del grupo de investigación Muysccubun.

0. prelim cacicazgo 1-34.indd 14 20/12/12 5:33

muchos años después que los españoles habían buscado un nombre para estas provincias y usaron una palabra que escuchaban con frecuencia: *muexca*, que significaba hombre o ser humano. Por ejemplo, cuando preguntaban cuánta gente había, los indios contestaban: "muexca bien agen", lo cual quería decir que había muchos hombres o mucha gente. No obstante, aclaró que el término no se usaba en la provincia de Tunja. La otra razón que planteó para que el nombre se hubiera popularizado fue su similitud con la palabra que designa a los pequeños insectos voladores en castellano y que se usa para hablar de poblaciones numerosas. Dijo que los españoles vieron tantos indios que parecían moscas en la miel y decidieron llamar estas tierras "provincia de los moscas". Finalmente, aseguró que la lengua que hablaban se llamaba "chibcha", aunque no tenía muy clara la razón (3: 159). A mediados del siglo XX, Guillermo Hernández retomó estas consideraciones y optó por llamarlos chibchas, aunque con algunas dudas, basándose en que Simón había dicho que este era el nombre de la lengua de la región de Bogotá y así, supuestamente, se llamaba la provincia (11). Sin embargo, tanto el cronista como Hernández estaban equivocados. En los diccionarios y gramáticas del siglo XVII se puede apreciar claramente que la lengua era llamada *muysccubun*, la lengua de los hombres o de la gente. Lengua o idioma se decía *cubun*, y el castellano, por ejemplo, se llamaba *succubun*, la lengua de los blancos o españoles (*"Diccionario"* 273).

Una dificultad adicional se encuentra cuando se intenta delimitar con exactitud el territorio. Las antropólogas Ana María Falchetti y Clemencia Plazas trataron de establecer los límites del dominio de los muiscas y su división interna en una monografía elaborada en 1973, la cual dio como resultado un mapa que muchos todavía consideran válido. En este, el territorio se divide en tres grandes unidades: los dominios del "zipa", los del "zaque" y los cacicazgos independientes del noroccidente. Pero, como se demostrará en esta obra, no es posible establecer fronteras claras para la expansión de los muiscas en el siglo XVI, ni se pueden trazar tales subdivisiones dentro del territorio. Tal vez el problema del mapa de Falchetti y Plazas es que se basó en la obra de Lucas Fernández de Piedrahíta, uno de los cronistas menos confiables.

Aclaremos entonces cuáles son los grupos que llamamos muiscas en este trabajo. Lo más importante que hay que tener en cuenta es que el nombre se ha usado como un referente geográfico y no cultural. De modo que se ha considerado como muiscas a los indígenas que estaban asentados en el altiplano central de la cordillera oriental de la actual República de Colombia, en tierras

0. prelim cacicazgo 1-34.indd 15 20/12/12 5:33

de clima frío y templado, aproximadamente entre los 2.000 y los 3.000 metros sobre el nivel del mar. Todos compartían una economía basada en la agricultura, aunque también desarrollaban otras actividades artesanales, mineras y comerciales, de acuerdo con las posibilidades y recursos de cada localidad. Sus formas de organización social y política, sus sistemas de creencias e incluso las lenguas que hablaban eran similares, pero tenían diferencias tan importantes como para que sea difícil considerarlos pertenecientes a una misma etnia o cultura. En términos administrativos, es el territorio que quedó más o menos bajo la jurisdicción de las ciudades de Tunja, Santafé y Vélez en el siglo XVI. Hoy en día son los departamentos de Cundinamarca, Boyacá y parte de Santander. Hasta que no se realicen más investigaciones es imposible establecer unos límites más precisos entre los pueblos que aquí llamamos muiscas y otros que se han considerado diferentes.

Figura 1: El territorio muisca en el Nuevo Reino de Granada (siglo XVI)

Fuente: elaboración del autor.

0. prelim cacicazgo 1-34.indd 16 20/12/12 5:33

La investigación se ha orientado por una serie de ideas generales que han venido planteándose desde hace varias décadas en el ámbito de los especialistas en historia de la América colonial. En un plano muy general, se ha retomado el enfoque de Henry Kamen, quien considera que el llamado Imperio español fue una entidad poco centralizada, compuesta por reinos bastante autónomos. Además, no fue construido ni mantenido exclusivamente por los castellanos, sino a través de la colaboración de las élites de cada una de las entidades que se unieron en torno a ellos para perseguir sus propios intereses. El imperio era, entonces, una vasta empresa que solamente fue posible gracias a la labor conjunta voluntaria o involuntaria de gentes de muy diversas naciones en Europa, América y Asia. De este modo, Kamen les atribuye un papel más protagónico a las poblaciones locales en el proceso de creación del imperio. No las considera como simples vasallos sometidos por un poder colonial metropolitano centralizado, sino que les concede un margen de acción más amplio en el diseño de su propio destino y en el manejo de sus asuntos. La dominación se ejercía a través de un gobierno relativamente débil, sostenido por múltiples alianzas, mucho más que por la fuerza. En conclusión: "La rica y compleja experiencia de los pueblos bajo dominación española evidencia que la imagen ya familiar de un poderoso régimen colonial que controla y domina a una población sojuzgada ha dejado de ser convincente —y además nunca fue plausible—" (418).

También debe destacarse la coincidencia con las ideas de Charles Gibson, quien en su importante trabajo sobre los pueblos indígenas del centro de México llegó a la conclusión de que la conquista española había eliminado las estructuras políticas más grandes y complejas, pero al mismo tiempo había permitido la supervivencia de las instituciones locales más pequeñas (*Los aztecas* 413). Esta observación sirvió para dirigir la atención hacia fenómenos similares que pudieron ser detectados en el caso de los muiscas. Igualmente, se comparte la idea de que las sociedades indígenas no desaparecieron completamente con la Conquista ni entraron necesariamente en una etapa de profunda decadencia, que el autor ha expresado en otros trabajos ("Las sociedades"). Pero, tal vez la obra que sirvió de mayor inspiración fue el trabajo de James Lockhart sobre los pueblos nahuas del México central, publicado por primera vez en 1992. En contraste con lo que se hizo en la presente investigación, este autor optó por un criterio lingüístico para delimitar su objeto de estudio, porque los documentos se lo permitían. La principal característica y el mayor logro de su trabajo fue el uso exclusivo de fuentes en lengua nahua producidas

0. prelim cacicazgo 1-34.indd 17 20/12/12 5:33

por los mismos indígenas. De alguna manera es una continuación y un replanteamiento de la obra de Gibson. Si se toman las debidas precauciones, algunas de las conclusiones y el enfoque general con el que se aborda el tema de los nahuas pueden ser aplicados a los muiscas; también, algunas de sus observaciones sobre los marcos de interpretación que han predominado en la academia mexicana respecto al análisis de las relaciones entre indígenas y españoles.

Lockhart habla de una primera generación en el siglo XIX, cuyo principal exponente fue William Prescott, que siguió muy de cerca la narrativa de los cronistas. Su principal estructura interpretativa fueron el conflicto y la resistencia. Luego identifica una segunda generación, cuyo ejemplo sería Robert Ricard, quien se basó en la idea del desplazamiento. Era una historia en la cual las instituciones europeas desplazaban a las indígenas en medio de un vacío relativo. Sus fuentes principales eran informes de funcionarios civiles y eclesiásticos, a quienes les convenía mostrar que gracias a sus gestiones se había logrado un cambio cultural rápido y exitoso. Predominaron los cronistas de las órdenes mendicantes, tal como sucedió en el Nuevo Reino. El siguiente modelo interpretativo fue el del aislamiento, desarrollado, sobre todo, por los antropólogos que trabajaban con comunidades indígenas contemporáneas. Se basó en la constatación de que existía una separación muy profunda entre el mundo de los blancos y el mundo de los indios, en el cual habían sobrevivido muchos elementos prehispánicos hasta bien entrado el siglo XX. Se creó, entonces, la imagen de unas comunidades estáticas, detenidas en el tiempo, volcadas hacia el interior y resistentes al cambio. Finalmente, Lockhart le otorgó un lugar destacado al enfoque inaugurado por investigadores como Gibson, quienes mostraron que las instituciones que terminaron arraigándose en los pueblos indígenas fueron aquellas que también les servían a sus intereses. El resultado al terminar el periodo colonial fue la presencia de nuevas instituciones con rasgos de una y otra cultura.

Se debe destacar del trabajo de Lockhart que no maneja la idea de una "aculturación" planificada y dirigida por los españoles ni se enmarca en el contexto de las investigaciones sobre "resistencia indígena". Para él, los pueblos nativos se relacionaron con los blancos mediante criterios más bien pragmáticos. Tomaban lo que consideraban conveniente, y si no comprendían algo o no les servía, lo "resistían". Hablar de resistencia implica un rechazo o aceptación consciente de lo extranjero, y esto realmente no fue así. El aislamiento solamente se dio al inicio, pero rápidamente se debilitó. Por otro lado, insistir en

0. prelim cacicazgo 1-34.indd 18 20/12/12 5:33

"el problema del otro" es pretender que indios y blancos se consideraban radicalmente diferentes, pero esto tampoco era de esa manera. Se veían parecidos, aunque se interesaban más en sus asuntos que en entender a los otros. Ambos desarrollaron una concepción unidimensional, simplificada y superficial de la otra parte. Es decir, se consideraban mutuamente como bárbaros. Sin embargo, con el paso del tiempo lo español ganó prestigio, pero sin que los nahuas rebajaran la valoración de su cultura. Había un supuesto tácito de equivalencia y se usaban los conceptos propios para interpretar al otro. Así se generó lo que el autor llama una "doble identidad equivocada", que define de la siguiente manera:

> Cada una de las partes considera que una determinada forma o concepto es en esencia ya conocido, opera en gran medida de la misma manera que en su propia tradición, y difícilmente cada parte se entera de la interpretación de la otra. (Lockhart 629)

Siguiendo a autores como Karen Spalding y Steve Stern, que han estudiado las etnias peruanas durante los primeros años del periodo colonial, se considera que los pueblos nativos participaron activamente en los eventos que transformaron sus vidas. Spalding colaboró en 1999 en la elaboración de *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas* con un capítulo en que analiza las sociedades andinas desde la Conquista hasta 1580, en el cual expresó esta posición y declaró que sus investigaciones recientes la habían llevado a replantearse sus posturas anteriores. En efecto, en sus trabajos publicados en la década de 1980 hablaba de las formas en que las sociedades andinas habían "respondido y resistido" a las estructuras políticas que les impusieron y cómo habían sido explotadas o favorecidas por los europeos que ocuparon las tierras. Sin embargo, ahora consideraba que era mejor ver a estos grupos como participantes activos en dichos procesos. Los españoles no tenían las manos completamente libres y, tal como otros conquistadores, tuvieron que lidiar con gentes que tenían ideas propias acerca de lo que estaba pasando y que definían sus propias agendas y objetivos. Un claro ejemplo de esto fueron los jefes étnicos, quienes usaron a los españoles para mejorar su posición dentro de sus comunidades, participaron activa y exitosamente en las actividades económicas y tomaron parte en la definición política del sistema colonial. Spalding considera que a partir de los conocimientos actuales se hace insostenible una

0. prelim cacicazgo 1-34.indd 19 20/12/12 5:33

posición que estime a los españoles como todopoderosos y a los indios como víctimas pasivas ("The Crises").

En su conocida obra sobre la provincia de Huamanga durante el primer siglo de la dominación española, Stern había desarrollado un enfoque similar en la década de 1980. El autor logró mostrar una nueva cara de la conquista y colonización del Perú, en la que los indígenas tenían un papel más activo. Su planteamiento central fue que los pueblos de Huamanga habían sido "agentes de su propia historia, aunque no pudieron conformar la sociedad de acuerdo a sus propios sueños". Sus actos condicionaron la evolución de la sociedad colonial y limitaron las opciones de la clase dirigente europea (*Los pueblos* 18-20). Estas reflexiones y otras expresadas por Stern en trabajos posteriores han sido retomadas en la presente investigación; en particular, la constatación de que los objetivos de los españoles se fueron transformando de acuerdo con la respuesta indígena ("Paradigmas" 44).

Son muchas las obras que se han escrito sobre el tema de los muiscas, y sería bastante dispendioso hacer un balance adecuado. Por eso se omite esta tarea. De todas formas el lector podrá apreciar en las páginas que siguen que en cada tema se ha procurado entablar un diálogo constructivo con los especialistas cuyos planteamientos se consideran relevantes. El trabajo se ha apoyado en un volumen importante de información primaria e inédita, proveniente de diversas fuentes escritas. En primer lugar se debe mencionar a los inevitables cronistas de la época. De hecho, han sido los más usados por los investigadores, y señalar la gran cantidad de problemas que tienen no es ninguna novedad. Pero a veces son la única alternativa para intentar aproximarse a la historia de los muiscas. El criterio adoptado fue el de usar únicamente a aquellos que fueron contemporáneos, y ojalá testigos, de los hechos, aunque no siempre fue posible. Los únicos conquistadores de quienes sabemos que escribieron relatos sobre sus propias actuaciones fueron el jefe de la primera expedición, el licenciado Gonzalo Jiménez de Quesada, y dos de sus subalternos: Juan de San Martín y Antonio de Lebrija. Quesada escribió un texto que algunos cronistas llaman el "Gran cuaderno" y otros "Los ratos de Suesca" o "Los tres ratos de Suesca". Sin embargo, el manuscrito original se extravió y solamente se conoce a través de comentarios indirectos y de los fragmentos que copiaron cronistas posteriores. Lebrija y San Martín, por su parte, escribieron una carta dirigida a la corona desde Cartagena, en julio de 1539, que es la narración más antigua sobre la conquista de los muiscas que se conoce hasta el momento. Lo hicieron

0. prelim cacicazgo 1-34.indd 20 20/12/12 5:33

al regresar de su expedición y mientras esperaban que zarpara la nave que los llevaría de regreso a España. Cuentan todo lo sucedido desde abril de 1536, cuando salieron de Santa Marta. Como los autores eran los oficiales reales encargados del cobro de los impuestos, hicieron énfasis en las riquezas encontradas y el reparto del botín. Junto a esta carta se conoce otra narración similar, denominada "Relación de Santa Marta", que posiblemente fue redactada entre 1545 y 1550, y cuyo autor se desconoce. La información que trae es tan detallada que probablemente debió de ser otro miembro de las primeras expediciones que recorrieron el altiplano cundiboyacense. Dicha relación también ha sido usada ampliamente en este trabajo.

Otro cronista temprano muy importante es Gonzalo Fernández de Oviedo. Escribió entre 1535 y 1557, aproximadamente. Fue explorador y conquistador, aunque nunca estuvo en el Nuevo Reino de Granada. Su obra presenta una visión *imperial*, que defiende los intereses de los conquistadores frente a los defensores de los indios, como Bartolomé de las Casas. La parte que se refiere al Nuevo Reino la escribió entre 1539 y 1548. Es un texto que se fue actualizando con nuevos datos, a medida que estos llegaban a oídos del autor. Por ejemplo, en el tomo seis contó que en ese momento acababa de partir de Santa Marta la expedición de Jerónimo Lebrón con destino al Nuevo Reino, y anotó en seguida que "lo que sucediere en su viaje el tiempo lo dirá y adelante se añadirá a este libro", como efectivamente lo hizo (163). Oviedo se basó en lo que le contaron Quesada y otros conquistadores, como Juan del Junco y Gómez del Corral, así como en la carta de Lebrija y San Martín y el "Gran cuaderno". De hecho, el valor de esta crónica radica en que tomó el cuaderno que le prestó Quesada y lo copió fielmente. Se podría incluso separar esta parte y publicarla bajo el nombre de Quesada sin temor a cometer una arbitrariedad. El mismo Oviedo se preocupó por indicarle al lector qué partes eran copia textual y cuáles eran sus comentarios. Al parecer, los dos llegaron a ser grandes amigos, y el cronista manifestó en ocasiones cierta lástima por la mala fortuna del licenciado. Por ejemplo, cuando se refirió a los abusos que cometió después el adelantado Alonso Luis de Lugo, se lamentó porque sus descubrimientos habían terminado enriqueciendo a otros que no lo merecían, mientras él sufría persecuciones judiciales y la trágica pérdida de sus hermanos (6: 179).

De la misma época data un curioso texto muy conocido por los especialistas, llamado "Epítome de la conquista del Nuevo Reino de Granada", cuyo autor y naturaleza han sido objeto de múltiples debates. Nos acogemos a la

0. prelim cacicazgo 1-34.indd 21 20/12/12 5:33

teoría de Carmen Millán de Benavides, quien asegura que son unas notas que tomó el cosmógrafo mayor de Carlos V y Felipe II, Alonso de Santa Cruz (1505-1567), a partir del "Gran cuaderno", la crónica de Oviedo y otros documentos. Lo hizo como parte del proceso de preparación de la historia que pretendía escribir, siguiendo el esquema de un cuestionario previamente establecido. Pudo ser escrito entre 1547 y 1550, y luego fue retomado y completado por Juan López de Velasco. El "Epítome" tiene notables coincidencias con las relaciones mencionadas y las obras de cronistas contemporáneos simplemente porque esos textos fueron la base para los apuntes.

Pero, quizás, el cronista más importante para reconstruir la historia de los muiscas en el siglo XVI es fray Pedro Aguado. No se comparte la opinión de otros investigadores, quienes consideran que los cronistas no son fuentes adecuadas para el estudio de las sociedades indígenas que encontraron los europeos. Jaime Borja, por ejemplo, publicó en 2002 un análisis de la obra de Aguado donde argumentó que el indio ahí descrito es un "indio retórico" con características medievales, que responde a una realidad textual y no a una realidad aprehendida por la experiencia (*Los indios*)[2]. Borja niega que los cronistas hayan sido los primeros antropólogos o etnólogos de las culturas indígenas americanas y pone en duda el valor de las crónicas como fuente para reconstruir su historia. Su obra hace parte de una corriente que muestra cómo se creó una imagen muy negativa del indio para justificar la Conquista, basada en la calificación de "bárbaros" y "tiranos" que recibieron. Pero en este trabajo se ha evitado tomar una posición demasiado escéptica o relativista. Se parte de la base de que hubo una realidad y de que los cronistas que fueron testigos de ella trataron de plasmarla en sus escritos, lo cual, por supuesto, implicaba una reinterpretación según sus parámetros culturales, una selección de datos consciente o inconsciente, una toma de posición moral y política, la adopción de un criterio de verdad histórica propio de su época y otros procesos que hacen muy difícil aprehender la esencia del fenómeno descrito. Sin embargo, en eso consiste el reto para el historiador. Teniendo plena conciencia de la forma como se escribía una crónica en el siglo XVI, del modo de pensar del autor y de otros factores, como su contexto histórico y cultural, es posible seguir considerando

[2] Una versión resumida de sus planteamientos se encuentra en el artículo "La escritura medieval en los textos de Indias".

0. prelim cacicazgo 1-34.indd 22 20/12/12 5:33

una fuente válida obras como la de Aguado. Es solo cuestión de hacerle la debida crítica.

La *Recopilación historial* se escribió en la década de 1570, y según el magnífico estudio introductorio realizado por Juan Friede, es muy probable que Aguado haya retomado el manuscrito iniciado por Alonso de Medrano, otro fraile franciscano. De manera que ambos deberían ser considerados como sus autores. La obra se redactó a partir de múltiples documentos y testimonios de los protagonistas de la Conquista que aún estaban vivos. El autor demostró ser un agudo observador e hizo descripciones detalladas, completas y precisas, las cuales, en los casos en que han podido ser contrastadas con otras fuentes, han resultado confiables. Aguado tenía la intención de publicar su trabajo y envió el manuscrito a España para adelantar los trámites necesarios, pero nunca llegó a la imprenta. Infortunadamente, la censura oficial le cercenó una parte muy importante que trataba sobre las costumbres de los muiscas (el libro quinto), y hasta el momento no se ha podido encontrar el manuscrito original. Se salvó únicamente el índice o tabla de materias que rescató Juan Friede, y gracias a él se sabe que trataba asuntos como los mitos, los rituales y las costumbres matrimoniales. Sin embargo, la pérdida no fue definitiva. Tal como sucedió con el "Gran cuaderno", el manuscrito fue copiado muy fielmente por un cronista posterior de su misma orden: fray Pedro Simón, del cual se hablará más adelante.

El siguiente cronista en orden de importancia es Juan de Castellanos (1522-1607). Las *Elegías de varones ilustres de Indias* es el poema épico más largo escrito en lengua castellana, con cerca de 113.609 versos, según el prólogo de la edición de 1997, escrito por Javier Ocampo. Castellanos participó en varias expediciones de conquista en las costas de Venezuela y en el Nuevo Reino de Granada. Luego decidió tomar los hábitos y fue ordenado sacerdote en Cartagena en 1554. Fue canónigo de esa ciudad en 1557 y luego en Riohacha hasta 1560. Hacia 1562 se trasladó al interior como cura de Tunja, donde se estableció. Fue nombrado beneficiado en 1568 y vivió allí por más de 45 años, hasta su muerte. Se cree que la obra, que consta de cuatro partes, fue redactada primero en prosa y luego versificada. Su escritura se inició hacia 1562 y en 1589 se publicó la primera parte en Madrid. La cuarta parte, donde trata de la conquista del Nuevo Reino, se elaboró entre 1590 y 1593, y se envió a España para su publicación en 1601, dedicada a Felipe III. Aunque no fue testigo de los hechos, por haber llegado a Tunja en la década de 1560, muchos de los protagonistas con quienes habló aún estaban vivos, incluyendo a los indios. Se valió de documentos oficiales y también del

0. prelim cacicazgo 1-34.indd 23 20/12/12 5:33

"Gran cuaderno". Su intención declarada era dejar escritas las hazañas y hechos gloriosos de los hombres que había conocido, para que nadie los olvidara. Como los demás escritores del Nuevo Reino, Castellanos se quejaba constantemente de que quienes habían escrito sobre el Perú y la Nueva España no habían tenido en cuenta estas tierras. Además, quiso imitar a Alonso de Ercilla, autor de *La araucana*, celebrando la épica del norte de Suramérica (1143-1164).

Evidentemente, *Elegías de varones ilustres de Indias* es una obra que resulta muy difícil de clasificar, ya que se mueve entre la literatura y la historia. Además, esta es una distinción que tal vez ni siquiera sea pertinente para definir un texto de la época. Muchas de sus afirmaciones son claramente fantasiosas. Por ejemplo, Castellanos se atrevió a dar los nombres propios de los jefes muiscas que encontraron los españoles, y su supuesto significado. Probablemente recogió tradiciones orales ya muy tergiversadas en su momento. También fue el primero en narrar con mucha precisión batallas prehispánicas y otros episodios, que parecen tomados de los libros de caballerías medievales que había leído, para darle el tono adecuado al poema épico que estaba componiendo. A la mayoría de estas historias no se le ha dado mucha credibilidad en este trabajo y simplemente se consideran como leyendas que corrían en el Nuevo Reino a finales del siglo XVI. Pero, a pesar de todo, resulta lícito pensar que se basan en un núcleo de acontecimientos más o menos reales o verosímiles. Por eso, cada vez que se hayan tomado datos de esta obra el lector encontrará las consideraciones pertinentes.

No se conocen más crónicas escritas en el siglo XVI. Las demás ya pertenecen a una época muy tardía, y no fueron tratadas como fuentes primarias en esta investigación. Solamente se hizo una excepción con la obra de fray Pedro Simón, *Noticias historiales*, que a pesar de haber sido redactada a mediados de la década de 1620 contiene datos muy valiosos, porque el autor se dedicó a copiar casi textualmente a los cronistas anteriores. Simón pertenecía a la orden franciscana y llegó al Nuevo Reino hacia 1604, cuando tenía unos treinta años. Luego participó en la guerra contra los pijaos adelantada por el presidente Juan de Borja en 1608, como capellán del ejército. Finalmente se radicó en Santafé, donde se dedicó a manejar los asuntos de su orden, a dictar algunas cátedras de teología y a la escritura. Su obra se divide en tres partes y siete "noticias". Solamente se publicó la primera en Cuenca (España) en 1627. La segunda, donde está lo sustancial sobre la conquista de los muiscas, fue enviada en 1625 a Europa para su impresión, pero no llegó a publicarse. Simón escribió casi un

0. prelim cacicazgo 1-34.indd 24 20/12/12 5:33

siglo después de los acontecimientos, cuando todos los protagonistas habían muerto. Su trabajo refleja, entonces, las ideas sobre el pasado neogranadino que circulaban a comienzos del siglo XVII. Copió muchos pasajes de Aguado y Castellanos, junto con cientos de documentos oficiales y tradiciones orales. Como los demás, dijo haber consultado el "Gran cuaderno". Además, conocía a los grandes cronistas de su época, ya que en su obra se encuentran citas y comentarios sobre Antonio de Herrera, fray Juan de Torquemada, fray Gregorio García y José de Acosta, entre otros. Aunque cometió muchos errores en detalles como la cronología, el gran valor del texto radica en haber copiado y por lo tanto haber ayudado a conservar hasta nuestros días, el libro quinto de la crónica de Aguado.

Dos cronistas del siglo XVII que suelen ser muy citados, Juan Rodríguez Freile (c. 1566-1642) y Lucas Fernández de Piedrahíta (c. 1624-1688), no fueron usados en esta investigación para reconstruir la historia de las sociedades muiscas, sino para comprender lo que se pensaba de ellas un siglo después de la Conquista. Freile y Piedrahíta son tal vez los autores más usados por los investigadores, pero desgraciadamente son los menos confiables. De Freile y de su obra conocida como *El carnero* se sabe muy poco. Probablemente nació en Santafé y vivió muchos años en esta ciudad. También tuvo la oportunidad de viajar a España con el visitador Juan Prieto de Orellana en 1585. La obra fue escrita entre 1636 y 1638, es decir, un siglo exacto después de la Conquista. El manuscrito original no se conoce, y lo que existe son copias elaboradas a finales del siglo XVIII. Es una obra llena de anécdotas y escenas típicas de la picaresca romántica de la época, que pretende narrar la historia del Nuevo Reino, desde la Conquista hasta la época del autor. Lo más interesante para los efectos de este trabajo es que su principal informante sobre la historia y costumbres de los muiscas fue el cacique don Juan de Guatavita, un hombre plenamente asimilado a la cultura española, que murió en 1609. Freile aseguraba que don Juan era sobrino del cacique que encontraron los conquistadores, pero en realidad era el hijo de una de sus sobrinas. A él se debe la teoría de que el verdadero jefe supremo de la región era Guatavita y no Bogotá, como sostienen todos los demás. También, historias legendarias que se han hecho famosas, como las ceremonias de El Dorado.

Piedrahíta, autor de la *Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*, era también santafereño y probablemente de origen humilde. Hizo una brillante carrera eclesiástica y llegó a ser obispo de Santa Marta y Panamá. Empezó a escribir su obra en Madrid, donde vivió varios años. Se cuenta

0. prelim cacicazgo 1-34.indd 25 20/12/12 5:33

que en las librerías madrileñas encontró las *Elegías* de Castellanos y un "Compendio historial de las conquistas del Nuevo Reino", de autor desconocido, que lo animaron a emprender la tarea de escribir la historia de su patria en un lenguaje más acorde con los gustos de su tiempo. Además, utilizó las *Décadas* de Antonio de Herrera, las crónicas de Aguado, Simón y Freile, junto con documentos como las relaciones de méritos y servicios. Piedrahíta fue el cronista que contó con la oportunidad de consultar más obras y tener la visión más amplia. Sin embargo, es el menos confiable de todos en cuanto a la reconstrucción de los hechos prehispánicos y la interpretación de la sociedad muisca. Sergio Elías Ortiz, quien hizo el prólogo de la edición de 1973, anota que el autor tenía una clara conciencia de su condición de criollo americano y escribía para un lector español, con lo que resaltaba el valor de su patria. Por lo tanto podríamos considerarlo como un exponente del patriotismo criollo americano, tal como lo define David Brading en su obra *Orbe indiano*. Cuando el cronista leyó las *Elegías* pensó que los hechos allí narrados eran muy importantes y se lamentó de que nadie le hubiera dedicado a su patria la atención que merecía. Por eso se propuso escribir en un estilo más moderno un texto que ya casi cumplía cien años de antigüedad. También se propuso darle un orden cronológico al relato y separar las partes en que se hablaba de ritos y costumbres. La obra se estructuró, entonces, en una primera parte que hablaba del entorno natural; luego, una descripción de las costumbres y creencias, y finalmente, un relato de los hechos en orden cronológico desde 1470. Se ignora cómo pudo Piedrahíta hacer tal reconstrucción con fechas tan precisas, que, probablemente, no sean más que el fruto de su prolífica imaginación. La obra se terminó en 1676 en Santa Marta y se publicó en Amberes en 1688, en los talleres de Juan Bautista Verdussen. Se adornó con una serie de grabados del holandés Joseph Mulder, que muestran retratos de los jefes muiscas, escenas de supuestas batallas prehispánicas, retratos de los conquistadores y otras cosas. Los retratos de los jefes muiscas son casi idénticos a los de los doce incas que acompañan las *Décadas* de Antonio de Herrera, que seguramente fueron la fuente usada por el grabador. Su interés radica en que muestran cómo se imaginaban los artistas europeos a los nativos americanos.

Las crónicas que tratan sobre el Nuevo Reino de Granada escritas durante los siglos XVI y XVII fueron complementadas con otras obras contemporáneas que resultaron útiles en temas más específicos. Por ejemplo, en la parte dedicada a la Conquista se usó el manual para conquistadores escrito a

0. prelim cacicazgo 1-34.indd 26 20/12/12 5:33

finales del siglo XVI por Bernardo de Vargas Machuca, *Milicia y descripción de las Indias* (1599). El autor fue un veterano conquistador que vivió un tiempo en el Nuevo Reino. Cuando se retiró a España, después de participar en muchas expediciones, quiso animar a la gente a emprender nuevas conquistas, preocupado por el poco interés que despertaba la milicia entre los jóvenes. Por eso escribió un manual de estrategias, basado en la premisa de que la guerra en América tenía características diferentes a la que se hacía en Europa. El texto es muy útil para entender las tácticas y la forma de pensar de los conquistadores. La *Recopilación de leyes de Indias* (1681), el *Cedulario indiano* de Diego de Encinas (1596) y el tratado de Juan de Solórzano y Pereira, *Política indiana* (1647), se usaron en la sección dedicada al análisis de la legislación sobre los caciques. Además, cuando fue necesario reflexionar sobre temas lingüísticos se usaron obras como la *Gramática en la lengua general del Nuevo Reino, llamada mosca* de fray Bernardo de Lugo (1619) y el *Diccionario y gramática chibcha*, manuscrito anónimo del siglo XVII. Todo esto fue complementado con las colecciones documentales disponibles, en especial las transcripciones de fuentes del Archivo General de Indias (Sevilla) que publicó Juan Friede hace ya varias décadas (*Documentos*; *Fuentes*).

Pero la investigación que aquí se presenta se basó fundamentalmente en una gran cantidad de documentos de archivo consultados en Sevilla, Tunja y Bogotá. Se procuró que todos correspondieran a los límites temporales establecidos, y solamente cuando su importancia así lo ameritaba se usaron manuscritos más recientes, con información retrospectiva. El Archivo General de Indias (Sevilla) se usó, ante todo, para obtener información sobre el periodo anterior a 1550. Ese año hubo un incendio en Santafé que destruyó todos los papeles que custodiaba el escribano real, de manera que no hay nada anterior a esta fecha en los archivos de Bogotá. En Sevilla se pueden consultar todos los asuntos que por alguna razón tuvieron que ser remitidos al Consejo de Indias. Por ejemplo, hay procesos judiciales contra Quesada y otros conquistadores con datos muy interesantes sobre los primeros años. También hay varios procesos por malos tratos, informes de las visitas que se hicieron durante todo el periodo, peticiones sobre diversos temas enviados por las autoridades indígenas, etc. Entre todos estos tipos documentales merecen especial atención los procesos por despojo de encomiendas. Curiosamente, en ellos se encuentran muchos datos sobre la organización política de los cacicazgos muiscas en el momento del contacto. Se adelantaron principalmente en la década de 1550,

0. prelim cacicazgo 1-34.indd 27 20/12/12 5:33

promovidos por los conquistadores que habían sido despojados arbitrariamente de sus encomiendas. Fueron enviados a España siguiendo el procedimiento que estableció la pragmática expedida en Malinas el 20 de octubre de 1545 (Friede, *Fuentes* 9: doc. 2001).

Sin embargo, la mayor cantidad de fuentes consultadas está guardada en el Archivo General de la Nación (Bogotá). Son fruto de las actividades de la Real Audiencia de Santafé y posteriores a 1550. Solamente se encontró información anterior cuando algún documento más antiguo había sido presentado como prueba y copiado en el expediente. En este archivo se revisaron, sobre todo, las visitas realizadas a las encomiendas de la región por las autoridades coloniales y las tasaciones de tributos hechas a partir de 1555. Pero también se analizaron expedientes de muy diversa índole, como pleitos por encomiendas, demandas por malos tratos y cobro excesivo de tributos que enfrentaron a los caciques con sus encomenderos, juicios criminales y disputas por la sucesión de los cacicazgos. El Archivo Histórico Regional de Boyacá (Tunja) fue consultado, sobre todo, por los fondos notariales que guarda, con documentación a partir de la década de 1550. La presencia de indígenas en estas series es muy escasa. La mayoría versa sobre contratos laborales o "conciertos" para servir en diversos oficios agrícolas, domésticos y artesanales. Pero también se pudieron encontrar algunas transacciones realizadas por autoridades indígenas de la región. Este archivo fue útil, básicamente, para la sección dedicada a la hispanización de caciques y capitanes al final del periodo estudiado.

Es difícil hallar las voces y apreciar los puntos de vista de los nativos en medio de toda la maraña judicial. Aunque se intentó, debe reconocerse que es una tarea condenada de antemano al fracaso, por las múltiples mediaciones que hay en las fuentes y la inevitable presencia del autor. En este sentido, aunque el trabajo pretende destacar el papel activo que tuvieron los indios en el desarrollo de los acontecimientos, no se pretendió de ninguna manera reflejar su punto de vista. Suponemos que en el mundo indígena colonial, como entre cualquier grupo humano, hubo muchas formas de pensar, muchos puntos de vista y formas de interpretar la realidad. Tal vez a lo único que pudimos acercarnos de un modo tangencial fue a los pensamientos que algunos de ellos expresaron en el marco de una situación muy particular; es decir, en el contexto de un pleito judicial que los obligaba a declarar ante los jueces siguiendo unas pautas rígidas, que limitaban el margen de expresión y condicionaban en gran medida todos los discursos. Nunca sabremos si lo que dijeron era lo que en

0. prelim cacicazgo 1-34.indd 28 20/12/12 5:33

realidad querían expresar ni si estas declaraciones son un reflejo más o menos cercano a sus pensamientos.

Los documentos analizados contienen mucha información que podríamos llamar directa. Es aquella sobre la que hay un interés particular de las autoridades o de los demandantes: la cantidad de tributos que se pagaban, el tamaño de la población, el desarrollo de los hechos violentos que se denunciaban, los derechos que se reivindicaban, etc. Aquí es donde los intereses de los actores y otros factores introducen las mayores distorsiones. Pero hay otra dimensión de la fuente que provee información más indirecta que puede ser incluso más confiable. Y fue ahí donde se puso la mayor atención en esta investigación. Por ejemplo, las personas que declaraban como testigos no se limitaban solamente a contar los hechos sobre los que eran interrogadas. A veces hacían comentarios adicionales, cuyo contenido pudo parecer irrelevante en su momento, pero que aporta muchos datos sobre el contexto social donde se desarrollaba su vida. Un pleito por temas insignificantes podía contener datos muy importantes, como aquellos referidos a los mecanismos que los grupos indígenas usaban para arreglar sus diferencias, el papel que cumplían las autoridades tradicionales en la economía o en la organización del culto religioso, y otros asuntos cotidianos.

Al terminar esta breve explicación sobre las fuentes, resulta necesario advertir acerca de una gran carencia de la que el autor es plenamente consciente. Hay toda una tradición de estudios arqueológicos relativos a los muiscas a la cual solamente se ha hecho referencia de manera muy tangencial. Se consideró que no eran muy relevantes para el cumplimiento de los objetivos propuestos por tratarse de estudios orientados a la reconstrucción de las sociedades del altiplano cundiboyacense que vivieron antes de la llegada de los conquistadores españoles. Pero esa opinión, a medida que se iba avanzando en el análisis de la información, fue cambiando. Sería muy interesante que en el futuro se pensara en proyectos que involucren los resultados de ambas disciplinas y se desarrollara una colaboración más estrecha entre los investigadores que trabajan con fuentes escritas y los que lo hacen con restos arqueológicos. Aunque sus metodologías son muy específicas y especializadas, pueden coordinar esfuerzos en aras de lograr resultados productivos, ya que, en el fondo, ambos persiguen los mismos objetivos.

El trabajo que sigue a continuación se ha dividido en cuatro partes. La primera está dedicada a discutir los modelos de organización política que se

0. prelim cacicazgo 1-34.indd 29 20/12/12 5:33

han propuesto para explicar las formas de autoridad en la sociedad muisca desde el momento en que llegaron los europeos hasta nuestros días, con el fin de evaluarlos y plantear un modelo alternativo, que se ha denominado "celular-modular". En la segunda parte se trata el tema de la Conquista y la forma como las autoridades indígenas actuaron durante el periodo. Se discuten las diferentes hipótesis que explican el desenlace del proceso y se presenta una interpretación más acorde con los datos encontrados. Temas como el papel de los aliados indígenas, las negociaciones que se dieron durante los primeros años de funcionamiento de la encomienda, la desarticulación de los cacicazgos más grandes y los levantamientos posteriores a 1540 han recibido una atención particular. Se quiso mostrar que la conquista de los muiscas duró mucho más y no fue un proceso tan pacífico como se ha dicho. Esto, con el fin de cuestionar la idea, muy arraigada entre los especialistas, de que el establecimiento de la dominación española en el altiplano cundiboyacense fue relativamente fácil, debido al carácter pacífico de la población local. Juan Friede, por ejemplo, siempre consideró a los muiscas como "pacíficos comerciantes con escasas miras de extensión política" (*Invasión* 17). Es una imagen casi universalmente aceptada y que se reproduce incluso en obras actuales muy bien fundamentadas, como el análisis comparativo de las colonias españolas y las británicas publicado en 2006 por John Elliott, en el que se afirma que fueron muy "pasivos" ante los españoles (*Imperios* 111)[3]. Al final de esta parte se trazó el recorrido de algunas dinastías de jefes muiscas hasta la década de 1570.

La tercera parte consiste en un análisis del papel de caciques y capitanes en los años posteriores a la Conquista. Se muestra el reconocimiento que se les dio en la legislación española y el papel que les fue asignado en la sociedad colonial. Luego se trazan los cambios en las formas de gobierno tradicional, la evolución del sistema tributario y las características de las relaciones entre caciques y encomenderos. La última parte explora un poco más el papel de las autoridades indígenas en la sociedad colonial temprana. Primero se estudia la

[3] Para ser justos, hay que aclarar que la idea la tomó de la obra de Thomas Gomez, *L'envers de l'Eldorado*, en la que se dice que "los muiscas eran un pueblo extremadamente pacífico del cual no se conoce ninguna manifestación de agresividad. Es por eso que preferimos el término ocupación al de conquista. Los muiscas se dejaron ocupar". ("Les Muiscas étaient un peuple extrêmement pacifique dont on ne connaît aucune manifestation d'agressivité. C'est pourquoi nous préférons le terme d'occupation à celui de conquête. Les Muiscas se laissèrent occuper") (60).

0. prelim cacicazgo 1-34.indd 30 20/12/12 5:33

forma como se apropiaron del ordenamiento jurídico español para solucionar los conflictos con los blancos y entre ellos mismos. Luego se discute la interpretación que reduce a los caciques a simples intermediarios coloniales y se muestra cuáles eran sus obligaciones, desde el punto de vista tanto de los blancos como de las comunidades. En este tema y en el de los mecanismos para la resolución de conflictos se aprecia claramente la presencia de elementos nativos y españoles que interactúan constantemente. A continuación se dedicó una pequeña sección a ampliar el tema del patrocinio del culto religioso, que era una de las principales tareas de los jefes muiscas. La obra termina con un breve análisis de su apropiación de la cultura letrada, sobre todo con el fin de representar adecuadamente a sus pueblos ante los tribunales coloniales. El epílogo consiste, simplemente, en una propuesta sobre la periodización de los primeros años de dominación colonial en el altiplano cundiboyacense.

El lector notará que el libro contiene una gran cantidad de ejemplos tratados en detalle. Encontrar un punto de equilibrio entre una forma de escritura más analítica y otra que privilegie la dimensión descriptiva no es tarea fácil. Se pueden sacar conclusiones a partir de análisis con poca sustentación empírica o se pueden multiplicar los datos y los ejemplos sin lograr una síntesis interpretativa. A pesar de esto, se ha decidido aceptar el riesgo de hacer un texto muy extenso, más descriptivo que analítico, que trata de brindar la mayor cantidad de detalles posibles sobre cada uno de los temas. Las razones para optar por esta forma de escritura van más allá de lo puramente formal u ornamental. Tienen que ver con los objetivos y las posturas metodológicas que han guiado la investigación. Se hizo un gran esfuerzo para consultar documentación temprana e inédita que reposa en archivos de Colombia y España, cuyo contenido vale la pena dar a conocer, aunque a veces parezca que no tiene que ver directamente con el tema central. Es importante que esta información se difunda y pueda ser utilizada por otros investigadores, incluso para controvertir las conclusiones de este mismo trabajo. Por otro lado, muchos de los datos sirven para desvirtuar suposiciones muy arraigadas entre los especialistas que han sido aceptadas como hechos incontrovertibles sin hacer la debida crítica y verificación. La lectura juiciosa de la documentación temprana ayuda a corregir errores y malentendidos que se han venido perpetuando desde los primeros escritores que narraron los acontecimientos que nos ocupan. Finalmente, es de suma importancia ubicar cada pieza de información dentro de su contexto, para poder interpretarla en su justa dimensión. Muchas interpretaciones erradas se deben a no haber tenido en

0. prelim cacicazgo 1-34.indd 31 20/12/12 5:33

cuenta esta precaución elemental, tomando, por ejemplo, frases y datos fuera de su contexto para sustentar alguna idea o modelo construido *a priori* por el investigador. Por eso se ha tratado de comprender lo que dijeron e hicieron las gentes del pasado usando la estrategia de estar siempre atentos a las circunstancias. Esto se logra aclarando en cada caso el cómo, el cuándo y el porqué. Entonces, no debe sorprender que el análisis de los mismos documentos que han estudiado otros autores haya conducido en varias ocasiones a sacar conclusiones radicalmente opuestas.

Diferentes personas y entidades han hecho posible esta obra. Primero, el Instituto Colombiano de Antropología e Historia, que apoyó el trabajo facilitando los recursos y creando un ambiente académico adecuado. También la Fundación Carolina de España colaboró con una beca que permitió varias temporadas de trabajo en Sevilla. Durante los años que se dedicaron a la recolección de fuentes conté con la colaboración de María Eugenia Hernández, Andrés Roncancio y Yezid Pérez, en calidad de asistentes. Ellos, con sus conocimientos en paleografía, su pericia en el manejo de archivos y las observaciones que hicieron a los borradores finales, fueron de mucha ayuda. También fueron bastante productivas para aclarar las ideas las discusiones en diferentes espacios formales e informales con compañeros y amigos como Alejandro Bernal, Heraclio Bonilla, Braida Enciso, J. Michael Francis, Diana González, Hope Henderson, Ángel Román y Guillermo Sosa. Agradezco sinceramente a todos ellos y espero que esta obra contribuya al avance de la discusión.

Bogotá, octubre de 2009

Nota a la segunda edición

La primera edición de esta obra tuvo una buena acogida y se agotó rápidamente. Por lo tanto se ha visto la necesidad de publicar una segunda edición, en la cual se aprovechó para hacer algunos cambios y correcciones necesarios. Fundamentalmente se cambió la forma de citar para adecuarla al estilo de la Modern Language Association (MLA) y al manual de estilo de las publicaciones del grupo de historia del ICANH. También se dividió el libro en partes y capítulos, sin modificar de todas formas el contenido original. El texto no fue cambiado en lo sustancial, pero se corrigieron erratas tipográficas y algunas imprecisiones que se habían deslizado en la primera edición. Agradezco a Diego Fernando Gómez por sus oportunas observaciones lingüísticas y los

0. prelim cacicazgo 1-34.indd 32 20/12/12 5:33

comentarios de varios colegas y estudiantes que ayudaron a mejorar notablemente el texto. Finalmente, reitero mis agradecimientos al ICANH por brindar el ambiente intelectual necesario para el desarrollo de este tipo de investigaciones y a todo el equipo de trabajo del Área de Publicaciones por su esmerada labor editorial.

Bogotá, diciembre de 2012

Nota a la presente edición

La acogida que ha tenido esta obra dentro de los especialistas y el público general ha hecho necesaria la publicación de esta primera reimpresión, de la segunda edición, que el lector tiene en sus manos. Debo aclarar que en esta ocasión no se ha hecho ningún cambio relevante al texto anterior. Es decir, solamente se han hecho las necesarias correcciones tipográficas y ortográficas de los errores detectados en la segunda edición. Pero, más allá de esto, se ha procurado respetar en su integridad todo el contenido de la edición de 2012.

Muchas cosas han sucedido en el campo de la investigación sobre los grupos indígenas que poblaban las Américas al momento de la llegada de los europeos en los últimos cinco años, y un intento por poner al día esta obra, aunque fuera muy tímido, implicaría volver a escribirla completamente. Sin embargo, hay que anotar que sigo sosteniendo las ideas centrales y los argumentos e hipótesis principales de este trabajo, aunque tal vez en algunos detalles menores haya cambiado de opinión y posiblemente algunos apartes podrían ser redactados de otra manera, eliminados o ampliados. Las diferencias serían, no obstante, solamente de énfasis. Cada vez me parece menos adecuado el uso de la categoría o "concepto" de cacicazgo para clasificar a este tipo de sociedades indígenas basadas en comunidades aldeanas con diferentes formas de propiedad colectiva de los medios de producción. La categoría abarca un abanico muy amplio de formas diferentes de organización sociopolítica y es necesario buscar otras alternativas. Mi trabajo en los últimos años ha sido orientado hacia la exploración de estas posibilidades y seguramente pronto podré mostrar algunos resultados. También se debe destacar más lo poco que se conoce todavía sobre las características de la sociedad colonial inicial y las relaciones de las entidades políticas indígenas con el conjunto más amplio de la monarquía castellana.

Algunas ideas esbozadas en esta obra merecen ser profundizadas, sobre todo considerando que la aplicación de la justicia es la base del ejercicio de la autoridad estatal en este tipo de sociedades.

Agradezco de nuevo al ICANH y a su equipo de Publicaciones por el cuidadoso trabajo que han hecho para esta nueva edición, así como a los lectores que han acogido con entusiasmo crítico este texto que se pone de nuevo a su disposición.

Bogotá, julio de 2017

Parte I

Los cacicazgos muiscas a la llegada de los españoles

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 35 20/12/12 5:36

CAPÍTULO 1

Modelos de organización política

Los reinos del zipa y el zaque

La primera descripción de los habitantes prehispánicos del altiplano cundiboyacense (figura 1) que se conoce es la "Relación" escrita por Antonio de Lebrija y Juan de San Martín en julio de 1539. Hablaron de unas tierras gobernadas por una serie de "señores" o caciques poderosos, entre los cuales se destacaban algunos como los de Tunja, Bogotá, Duitama, Sogamoso y Somondoco (Somyndoco). Sin embargo, este modelo de organización política descentralizada, que se acerca bastante a lo que se plantea en la actualidad, fue rápidamente descartado. La imagen que terminaría siendo más popular con el paso del tiempo fue la que creó Gonzalo Jiménez de Quesada, quien aseguró que era una tierra dividida solamente en dos grandes "señoríos"[1]. Lo hizo durante los años en que permaneció en España (1539-1549), cuando conoció a Gonzalo Fernández de Oviedo y le permitió copiar buena parte de su "Gran cuaderno"[2]. A partir de ese entonces, todas las crónicas conocidas repitieron

[1] Los términos *señor* y *señorío* se usan con el significado que tenían en su época. Señor es todo aquel que gobierna a una serie de vasallos, casi siempre de acuerdo con unas normas establecidas por la tradición. El señorío es el territorio que le pertenece y gobierna (RAE, *Diccionario de la lengva castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces* 6: 88-89).

[2] Oviedo habló de los dos grandes caciques y señaló que este dato fue tomado del cuaderno de Quesada (6: 191).

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 37 20/12/12 5:36

esta idea y ayudaron a consolidar la imagen de que Tunja y Bogotá habían sido los principales centros de poder prehispánico de la región.

El interés de Quesada por exagerar sus logros ante la corona ayudó a consolidar la idea de los dos señoríos, que luego fueron convertidos en dos reinos al estilo europeo por los cronistas de finales del siglo XVI: fray Pedro Aguado y Juan de Castellanos. Aguado, por ejemplo, planteó que el territorio muisca había vivido un proceso de centralización política desde antes de la llegada de los españoles. Cada "provincia" era gobernada desde tiempos inmemoriales por una serie de caciques y "principales" independientes, que "casi se gobernaban con quietud" (1: 259). Pero luego los señores de Tunja y Bogotá empezaron a someter a los grupos vecinos, hasta que poco a poco todo el territorio quedó bajo el dominio de estos dos tiranos. Bogotá poseía el territorio al sur, desde el pueblo de Guasca hasta Chocontá. Tunja poseía el norte, desde Chocontá y Turmequé hasta Saboyá y Chipatá. La expansión de los dos tiranos hizo inevitable un enfrentamiento entre ellos, y al momento de la llegada de los españoles se encontraban en plena guerra. Castellanos, a su vez, en la cuarta parte de sus *Elegías* narró en versos épicos algunas batallas prehispánicas y todo el proceso de expansión y de guerras imperiales que enfrentaron a los dos soberanos. Según autores como François Correa ("El imperio"; *El sol*), la idea de que los muiscas constituyeron el "tercer imperio de América" fue difundida por los cronistas del Nuevo Reino por razones fundamentalmente políticas. Su interés era demostrar ante la corona que los conquistadores de estas tierras tenían tantos méritos como Pizarro y Cortés, al haber sometido al dominio del rey unas sociedades muy ricas y organizadas. También hicieron énfasis en el carácter despótico y tiránico de los gobernantes, como una forma de justificar la Conquista. Las descripciones que hicieron sobre la organización de los ejércitos, los motivos para luchar, las cortes, los palacios, las arengas previas a las batallas y los mismos enfrentamientos, tenían un carácter marcadamente europeo.

A comienzos del siglo XVII nadie ponía en duda que estos dos reinos hubieran existido. Un ejemplo claro es la muy citada obra de fray Pedro Simón. El fraile asimilaba la organización política de Tunja y Bogotá con la de una monarquía feudal europea. Los jefes de jerarquía superior eran los *bsaques* (o *usaques*), cuya función era la defensa de las fronteras más conflictivas. Caciques como los de Pasca, Cáqueza, Fosca, Pacho, Subachoque, Teusacá, Guasca y Simijaca pertenecían a esta categoría. También había un "condestable", que

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 38 20/12/12 5:36

era Tibacuy, y tres "duques", que eran Guatavita, Ubaque y Suba, aunque a este último el cronista también lo consideraba como una especie de "virrey"[3]. Decía, además, que el "zipa" o rey de Bogotá había sometido a muchos caciques, aunque algunos nunca le dieron perfecta obediencia y andaban "royendo el cabestro" (3: 226, 391). Simón tomó muchas ideas de Aguado y Castellanos, pero les cambió algunos detalles. Por ejemplo, para Castellanos los que tenían a su cargo las guarniciones fronterizas no eran los usaques, sino los *güechas*, que eran guerreros valientes que defendían la tierra de los panches, enemigos ancestrales de los muiscas. Andaban siempre con el pelo corto y con vistosos adornos de oro para distinguirse de los demás. Sus guarniciones se ubicaban en lugares como Tibacuy, Ciénega y Fosca (Castellanos 1182; Simón 3: 214).

Juan Rodríguez Freile, en su obra *El carnero,* escrita en 1636, coincide con sus antecesores al plantear la existencia de dos grandes reinos ubicados al norte y al sur de la región, pero argumentaba que habían sido Ramiriquí y Guatavita. Sostenía que ambas palabras significaban rey en las respectivas provincias y que el cacique de Ramiriquí era el mismo de Tunja. Guatavita había dominado la parte sur del altiplano y tenía unos "duques", llamados *ubazaques*, y unos "condes" o "marqueses", denominados *giguas*. El cacique de Bogotá no había sido el jefe supremo, sino un ubazaque de Guatavita que lo había traicionado poco antes de la llegada de los españoles. Esta variante de la versión oficial puede explicarse fácilmente si tenemos en cuenta que Freile fue amigo de don Juan, un cacique de Guatavita descendiente del que encontraron los españoles casi cien años atrás. Don Juan sirvió de informante y trató de elevar el rango de su ilustre antepasado poniéndolo como el rey de todo el sur del altiplano (Freile 11-13). Unos treinta años después, el obispo Lucas Fernández de Piedrahíta imaginó, o recogió de la tradición oral de su época, algunos nombres de los supuestos gobernantes prehispánicos de Tunja y Bogotá, al tiempo que utilizó, por primera vez, el término zaque para referirse al cacique de Tunja, como un equivalente al título de zipa que usaba el rey de Bogotá. Su crónica se destaca también por sus exageraciones, al hablar de fortalezas, ciudades indígenas, palacios y otras cosas (1: 212).

[3] Condestable era el título honorífico que antiguamente se asociaba con el cargo de caballerizo mayor. Luego se usó como título militar y político de muy alto rango en Francia y Castilla.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 39 20/12/12 5:36

El tema de la organización política muisca no volvió a ser tratado en profundidad durante el resto del periodo colonial. Las pocas obras que se elaboraron durante el siglo XVIII se limitaron a repetir lo que habían dicho los cronistas anteriores. Fue la generación de intelectuales posteriores a la Independencia la que volvió a interesarse por investigar el pasado prehispánico de la naciente república. En sus trabajos se mantuvo la idea de que los muiscas constituían una civilización relativamente avanzada, con el fin de subrayar el efecto destructivo y degradante que tuvo la conquista española para los indígenas. El aporte de los historiadores del siglo XIX a la discusión fue haber reconocido la existencia de varias entidades políticas en el territorio del altiplano cundiboyacense, y así relativizar la importancia de Tunja y Bogotá, al tiempo que aplicaron un modelo de "despotismo oriental", que comparaba a estos reinos indígenas con los Estados del Próximo y Lejano Oriente. El coronel Joaquín Acosta, por ejemplo, escribió una obra en 1848 en la cual argumentó que el zipa y el zaque eran los jefes políticos de los muiscas, mientras que un tercer personaje, el *iraca* de Sogamoso, actuaba como una especie de pontífice o jefe máximo religioso. Por debajo de ellos estaban los usaques, quienes gozaban de una gran independencia (188)[4]. En un conjunto de artículos publicados en el *Papel Periódico Ilustrado* entre 1882 y 1885, Liborio Zerda siguió con la idea de los tres jefes principales. Bajo la influencia del evolucionismo social de su época, consideraba que los muiscas o chibchas habían sido una "nación" que había evolucionado lentamente pasando por las edades del Oro, la Plata, la Piedra y el Bronce, y que sucumbió al enfrentarse a los españoles, cuyo nivel evolutivo era el de la Edad de Hierro[5]. Por *nación* Zerda entendía un conjunto de sociedades que hablaban la misma lengua, poseían un sistema centralizado de gobierno, un ejército que cuidaba sus fronteras y un conjunto de ideas compartidas en los planos filosófico, religioso y astronómico. En sus propias palabras:

[4] Sobre la vida y obra del coronel Joaquín Acosta se puede consultar el artículo de Juan David Figueroa titulado "La formación intelectual de Joaquín Acosta y el *Compendio histórico del descubrimiento y colonización de la Nueva Granada* (1848)".

[5] El significado que la palabra *nación* tenía en la época es el siguiente: "El Estado o cuerpo político que reconoce un centro supremo común de gobierno. Se dice también hablando del territorio que comprende y aun de sus individuos tomados colectivamente. Conjunto de los habitantes de alguna provincia, país o reino, y el mismo país o reino" (RAE, *Diccionario de la lengua castellana. Por la Academia Española* 531).

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 40 20/12/12 5:36

> En 1537 cuando Gonzalo Jiménez de Quesada llegó a las altiplanicies gobernadas por los tres jefes que hemos hablado, existía, pues, en ellas una nación importante, cuya civilización ha sido reconocida por un régimen político regular, por sus gobernantes hereditarios, por su ejército formado de soldados aguerridos y subordinados a una disciplina permanente en las fronteras enemigas. Por su cosmogonía, con una filosofía espiritualista semejante a la de otros pueblos del Asia oriental; por sus templos y altares y, lo que es más, por su sistema de numeración y cómputo aproximado del tiempo y por la regularidad de sus trabajos agrícolas en relación con los meteoros atmosféricos y con las fases lunares. (121-122)

Para Zerda el sistema de gobierno de los que llamaba "chibchas" tenía algunas características similares al sistema federal que se había establecido en el país durante el siglo XIX, y se dedicó a resaltar algunos rasgos positivos, con el ánimo patriótico de que sirvieran de ejemplo para sus contemporáneos. Dichas características eran, entre otras: 1) la separación del poder político y religioso. Por ejemplo, decía que los peregrinos que iban al santuario del iraca no eran molestados a pesar de las continuas guerras; 2) la autonomía de los gobiernos locales; 3) la existencia de códigos y tribunales de justicia. Un ejemplo de esto eran las "Leyes de Nemequene" (un supuesto código expedido por uno de los últimos zipas de Bogotá) o el nombramiento del cacique de Suba como "presidente perpetuo del consejo de justicia". También consideraba que en estos reinos había un reconocimiento de los "derechos individuales", aunque algunas normas solo buscaban el resarcimiento de los agraviados, lo cual era un defecto común en las leyes de los pueblos primitivos. Los chibchas tampoco eludían el servicio militar, aunque eran pacíficos y laboriosos:

> Las leyes que castigaban severamente al cobarde y al desertor son un signo de la disciplina militar y de la grande estima en que tenían el honor nacional. Todas esas condiciones fueron debidas únicamente al adelanto moral de estos pueblos bajo la influencia de la vida social y laboriosa que engendra y alimenta las virtudes sociales. (143)

Hay que destacar, de todas maneras, que a finales del siglo XIX el historiador Vicente Restrepo fue el primero en considerar como un "gravísimo error" pensar que en el territorio de la República de Colombia hubiera existido

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 41 20/12/12 5:36

en tiempos prehispánicos una nacionalidad parecida a la actual. Sostuvo que el territorio había estado ocupado por diversos grupos muy distintos entre sí, con pocas relaciones comerciales y que mantenían una guerra permanente (*Los chibchas* 32). Por lo tanto, propuso la existencia de cinco soberanos independientes: 1) Guanentá: en el actual departamento de Santander; 2) Tundama: en la actual provincia de Duitama, en el departamento de Boyacá; 3) Iraca o Sugamuxi, el más pequeño de todos; 4) el zaque o *hunza*, quien vivía en Ramiriquí y luego trasladó su capital a Hunza; y 5) el zipa, el más grande y poderoso (120-121). Junto a estos cinco "señores principales" planteó que también había existido un conjunto de caciques independientes, como Sáchica, Tinjacá, Chipatá y Saboyá. Restrepo utilizó, igualmente, el concepto de *despotismo oriental* para describir el tipo de gobierno que ejercían estos caciques; sobre todo, los más poderosos. Lo definió de esta manera:

> El gobierno del zipa y el zaque y de los caciques era una monarquía absoluta, un despotismo oriental. Tenían a su cargo la dirección de los negocios del Estado y de las operaciones de la guerra: daban, reformaban y hacían aplicar las leyes y obraban en todo como jefes supremos de sus dominios, sin que ningún otro poder moderador interviniese en las decisiones de su soberana voluntad. La clase de los jeques, que recibían de sus manos la investidura del sacerdocio, les estaba sometida, como todas las demás. Eran obedecidos y reverenciados casi como dioses. Los más de los caciques, aunque fueran absolutos en sus tierras, se humillaban ante el zipa y el zaque. (122)

En últimas, para Restrepo los chibchas marchaban hacia la unidad territorial y la centralización del gobierno, lo cual era un síntoma de la vitalidad de su civilización. Por eso criticó a aquellos que los consideraban en decadencia. Unos años después, en 1912, el escritor inglés sir Clements Markham publicó *The Conquest of New Granada*, libro que venía elaborando desde finales del siglo XIX y que se concentró en la conquista del altiplano cundiboyacense. En él se elogiaban las obras de Joaquín Acosta y se retomaba la idea de los tres monarcas principales. Sin embargo, el aporte de Markham consistió en tratar de dar una explicación al supuesto desarrollo superior que tuvieron los muiscas respecto a las demás culturas indígenas que poblaron el territorio colombiano, y elaboró un argumento basado en el determinismo geográfico. El autor consideraba que el

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 42 20/12/12 5:36

alto desarrollo social de los habitantes de las mesetas andinas se podía atribuir a las características de un entorno físico bastante favorable para la civilización: un clima templado, praderas extensas, fértiles valles y la abundancia de "lagos alpinos" (15).

Se puede apreciar que la imagen de los reinos feudales que esbozó Quesada en la década de 1540 y se consolidó a mediados del siglo XVII no sufrió cambios importantes en los siglos posteriores. Todavía en el siglo XX algunos investigadores seguían viendo rasgos que les recordaban el feudalismo europeo. Por ejemplo, en la década de 1930 el antropólogo Hermann Trimborn elaboró un trabajo sobre el proceso de formación del Estado en el que comparó tres grupos con culturas de supuesta filiación chibcha: los cacicazgos del Valle del Cauca, los muiscas y los chibchas de Panamá. En el caso de los muiscas mencionó la existencia de una nobleza hereditaria y otra adquirida. Según el autor, todos estos nobles poseían feudos, siervos y esclavos, como en el caso del "conde de Guatavita". El autor siguió muy de cerca el relato de Piedrahíta y le dio credibilidad en todo; incluso, en la cronología de los últimos gobernantes antes de la llegada de los españoles. También habló de la existencia de instituciones estatales en términos como estos:

> En Bogotá había una corte suprema de justicia presidida por el cacique de Suba, quien vigilaba los quebrantamientos de la ley por parte de los caciques, del pueblo o de tribus y velaba sobre los delitos materiales contra los estatutos sancionados por el príncipe. (311)[6]

Trimborn retomó las ideas de los historiadores del siglo XIX y planteó la existencia de ocho soberanos independientes en toda la región. Seis de ellos no tenían mucha importancia (Sáchica, Tinjacá, Chipatá, Saboyá, Guanentá y Tundama). Solamente el zipa y el zaque eran relevantes. Además había un "príncipe sacerdote" en Iraca, el supuesto nombre antiguo de Sogamoso. En síntesis, el autor estaba plenamente de acuerdo con lo que habían venido argumentando los cronistas desde el siglo XVI y se acogió al modelo de estructura política piramidal, que ha sido, desde entonces, el más usado por los

[6] Este trabajo fue recientemente traducido y publicado en Colombia. Ni la editora ni la traductora de la obra dan información alguna acerca de la fecha de publicación original, ni de dónde fue tomado el texto. Sin embargo, se deduce de este que pudo ser elaborado hacia 1932.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 43 20/12/12 5:36

especialistas. La descripción que hizo puede considerarse como una de las más claras imágenes de dicho modelo: "La estructura administrativa de los Estados muiscas se puede ver esquemáticamente como una pirámide de tres niveles, cuya base era la jefatura de un pueblo, que unificaba sus funciones ya existentes con las nuevas tareas de la administración central" (302).

Otro autor, mucho más reciente, que siguió hablando de similitudes con el feudalismo europeo fue Manuel Lucena Salmoral, quien publicó en 1975 un trabajo cuyo título ("El indofeudalismo chibcha") ya lo dice todo. Lucena conocía los trabajos de la antropóloga Sylvia Broadbent y era plenamente consciente de lo inadecuado de comparar las organizaciones sociales y políticas indígenas con lo que sucedió en la Europa de la Edad Media. Sin embargo, planteó que algunos rasgos de los muiscas los hacían semejantes a una sociedad feudal, y propuso acuñar el término *feudalismo indígena* o *indofeudalismo*. Las características feudales que destacaba Lucena eran el vasallaje, el pago de tributos, la protección que daban los caciques a sus subordinados, la supuesta posibilidad que tenían los máximos soberanos de nombrar a un cacique cuando faltaba el heredero legítimo y la sujeción del indio a la tierra. Planteó que en todo el territorio había por lo menos cinco confederaciones importantes. Tres de ellas eran independientes: Hunza, Bogotá y Guanentá, más al norte de la zona que tradicionalmente se ha considerado como el territorio muisca. Lucena justificó la inclusión de los guanes debido a su semejanza cultural, siguiendo la misma idea de Vicente Restrepo a finales del siglo XIX. Las demás confederaciones eran dependientes de las entidades mayores, como el caso de Duitama, una confederación tribal con un jefe político y otro religioso, y Guatavita, posiblemente dependiente del zipa. En el ámbito de las comunidades locales, Lucena estaba de acuerdo con Broadbent, quien sostenía que los grupos que los españoles llamaron "capitanías" eran la base de la sociedad. Las capitanías se unían para formar cacicazgos, y estos formaban confederaciones cada vez más grandes. También coincidía con ella al pensar que la organización actual de las veredas de los departamentos de Cundinamarca y Boyacá era una supervivencia del patrón de asentamiento disperso de las capitanías muiscas.

Con lo discutido hasta el momento se aprecia que la idea de un Estado muisca, o mejor una serie de Estados que alcanzaron un alto grado de desarrollo, surgió durante las primeras décadas de la Conquista y no fue una elaboración del siglo XIX, como lo sostienen algunos autores. Por ejemplo, Óscar Guarín asegura que los muiscas fueron considerados como bárbaros

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 44 20/12/12 5:36

durante la Colonia, pero se elevaron al rango de civilizados a lo largo del siglo XIX debido a los intereses políticos de los dirigentes de la naciente república. En ese momento la idea de un Estado muisca cobró fuerza para justificar la labor civilizadora del altiplano andino frente a las tierras bajas y cálidas. Sin embargo, se acaba de mostrar que ya desde los primeros años de la Conquista los muiscas eran vistos como reinos avanzados, e incluso como verdaderos imperios con una burocracia muy compleja, debido al interés que tenían los conquistadores por exagerar sus méritos ante la corona. A partir de trabajos como *Orbe indiano,* de David Brading, se puede relacionar fácilmente a los cronistas neogranadinos de los siglos XVI y XVII con el surgimiento de un patriotismo criollo que se manifestó en toda la América española. Los conquistadores y sus descendientes estaban orgullosos de sus hazañas y siempre consideraron que la corona no había recompensado suficientemente sus servicios. Además, procuraron exaltar el pasado precolombino con el fin de hacer más meritorias sus conquistas. Brading también ha demostrado que a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX era muy difundida la teoría de que los indígenas habían tenido un nivel de civilización avanzado antes de la llegada de los conquistadores y luego habían decaído por culpa de los abusos del régimen colonial español. Como ejemplo cita a Humboldt, quien durante su viaje a América se preguntaba cómo era posible que los descendientes de esos grandes imperios hubieran caído tan bajo. Guarín señala en su texto este mismo sentimiento criollo, pero lo ubica en el siglo XIX citando la *Peregrinación de Alpha* (1850-1851), de Manuel Ancízar, político e intelectual liberal, quien, por ejemplo, comparaba de la siguiente manera las viviendas de los campesinos del pueblo de Ubaté con las de los antiguos indígenas: "Por ventura, las casas de los primitivos chibchas eran sin comparación mejores: la Conquista no produjo en esta raza desventurada otros resultados que la humillación y el embrutecimiento, matando hasta la raíz todos los gérmenes generosos del espíritu" (cit. en Guarín 236).

El modelo marxista

La llegada a Colombia de las ideas socialistas durante la primera mitad del siglo XX impulsó a algunos intelectuales a aplicar el materialismo histórico para analizar la organización social muisca. Un caso interesante fue el de Miguel Triana, quien en 1922 fue el primero en hablar de "socialismo chibcha".

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 45 20/12/12 5:36

Sin embargo, el uso que le dio a esta expresión fue bastante peyorativo, pues la utilizó como sinónimo de despotismo oriental. Para Triana, estos pueblos habían estado sometidos a la más abyecta tiranía. Los gobernantes hacían su voluntad y eran dueños de todos los medios de producción y de las vidas de sus súbditos, cuya individualidad quedaba diluida en la masa. Sus intereses como personas no importaban frente a la comunidad. Triana entendía entonces el socialismo como un régimen opresivo y encontraba en los muiscas un ejemplo de esta situación, al señalar la presencia de dos soberanos que habían convencido a sus pueblos de que su poder tenía un origen divino:

> ¡La autoridad y las preeminencias del Hijo del Sol no tenían límites! Bajo semejante régimen no se concibe más derecho individual que el que concediese la graciosa merced del déspota: suyo era el territorio, suya la fecundidad de la tierra, suyo el trabajo de los hombres… Las leyes eran meros reglamentos de subsistencia individual, de vida en comunidad, y de armonía entre los súbditos, para el mejor rendimiento del rebaño humano. Tal debió de ser el socialismo chibcha bajo el dominio del zaque, hijo del sol. (106)

En sentido estricto, la obra de Triana no puede considerarse como una aplicación del materialismo histórico en el análisis de las sociedades muiscas. Más allá del uso de la palabra socialismo con un significado equivocado, no se encuentra en su libro una utilización de los conceptos acuñados por Marx y Engels. En realidad, el primer autor que introdujo las teorías marxistas sobre la evolución de las sociedades precapitalistas en los estudios sobre los muiscas fue Guillermo Hernández Rodríguez, quien publicó su obra *De los chibchas a la Colonia y la República,* en 1949. El autor retomó los trabajos de los historiadores del siglo XIX, hizo una lectura exhaustiva de los cronistas publicados hasta el momento e investigó algunos documentos de los fondos del Archivo Nacional de Colombia (actual Archivo General de la Nación, Bogotá) y del Archivo General de Indias (Sevilla). Se inspiró, igualmente, en el funcionalismo norteamericano y en la sociología francesa de Émile Durkheim. En este sentido, se puede considerar como el primer intento sistemático por crear un modelo de explicación de la organización social y política muisca aplicando las teorías sociales del momento.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 46 20/12/12 5:36

Hernández retomó las ideas de Vicente Restrepo de finales del siglo XIX sobre la existencia de cinco confederaciones tribales y algunos grupos independientes. Luego estimó una población total de ochocientos mil a un millón de habitantes, incluyendo a Guanentá, lo cual coincide, más o menos, con los cálculos modernos (11). El autor aplicó la teoría evolucionista de Lewis H. Morgan, que luego Marx y Engels incorporaron al materialismo histórico, según la cual todas las sociedades humanas habían transitado por tres grandes periodos étnicos: el salvajismo, la barbarie y la civilización. Las culturas del Viejo y del Nuevo Mundo habrían seguido caminos similares hasta llegar al periodo de la barbarie, donde las sociedades americanas se estancaron, mientras que algunos pueblos del Viejo Mundo siguieron su camino hacia la civilización. Hernández argumentó que los muiscas, lo mismo que los incas y los aztecas, habían alcanzado el máximo nivel de desarrollo de las culturas americanas; es decir, lo que Morgan llamó el "Estadio Medio de la Barbarie". Este se caracterizó en el Nuevo Mundo por la horticultura, el cultivo del maíz, la invención de las técnicas de regadío, la existencia de viviendas colectivas, el uso de algunos metales, el predominio de la familia *sindiásmica* y la formación de grandes confederaciones de tribus gobernadas por un consejo de jefes y un comandante militar[7]. De acuerdo con este esquema, Hernández definió a los muiscas como una "sociedad gentilicia basada en clanes cognáticos", en la que la herencia se daba por vía femenina y las personas pertenecían al clan de la madre. El clan era la base de toda la organización social y a este lo definió como "un núcleo humano constituido por personas que se consideran emparentadas por la sangre y que se integra por la agrupación unilateral de todos los descendientes por el costado masculino o femenino" (60).

Estos clanes eran lo mismo que los españoles habían llamado capitanías o pequeños cacicazgos y formaban grupos sin unidad territorial. Podían dividirse en cognaticios (descendencia por vía femenina) y agnaticios (descendencia por vía masculina), también llamados *gens*. Los muiscas tenían clanes cognaticios exógamos. El jefe era llamado capitán o cacique de bajo rango. La unión de clanes constituía una tribu, cuyo jefe era llamado usaque, cacique o güecha, y la unión de tribus formaba las confederaciones. Según el autor, el mismo tipo

[7] Según Lewis Morgan, el tipo de familia sindiásmica se basaba en el matrimonio entre parejas que no tenían cohabitación exclusiva, y la unión duraba según la voluntad de las partes (83, 84, 396).

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 47 20/12/12 5:36

de organización podía apreciarse entre los indígenas de La Guajira. Entre los muiscas puso como ejemplo a Chía, que habría sido un "clan totémico" dedicado a la Luna, en el cual todos los herederos del cacicazgo salían del clan cana, familia que se conservaba en el siglo XVII y fue mencionada por fray Pedro Simón[8]. En 1839, cuando se dividió el resguardo, aún era un grupo importante, con 597 indios de un total de 3.670. Según el autor, las nueve capitanías que formaban esta comunidad habían sido convertidas en veredas (68).

El siguiente nivel de integración social que identificó Hernández fue el de la tribu, equivalente a lo que los españoles llamaron cacicazgos. En el esquema de Morgan, la evolución de los clanes los llevaba a conformar unidades llamadas fratrías, pero Hernández sostuvo que en el caso de los muiscas se había pasado directamente al nivel de la tribu, definida de la siguiente manera: "Un órgano gentilicio compuesto por clanes afines con gobierno propio, en posesión de un territorio determinado, con un nombre como distintivo y frecuentemente con un dialecto especial, con prácticas mágicas y religiosas comunes o similares" (80).

El autor calculó la existencia de unas 56 tribus en todo el territorio muisca, con un promedio de 20.000 personas cada una. Probablemente practicaban la endogamia, aunque no lo hacían de manera muy estricta. En cambio, sostuvo que los clanes sí eran estrictamente exógamos. Las tribus estaban gobernadas por jefes militares llamados usaques, güechas o *psihipquas*. Aquí es necesario señalar que Guillermo Hernández fue el primer autor que propuso usar este término en lugar de la palabra *cacique*, de origen antillano. Igualmente, propuso reservar *usaque* para el jefe de la tribu y llamar cacique al jefe de clan. Argumentó, además, que los usaques se escogían de entre el grupo de parientes elegibles. No había una norma clara para la sucesión y todos tenían la misma opción. El jefe supremo, es decir, el zipa, era el que decidía finalmente. Se prefería a los parientes por vía materna, pero cualquiera podía resultar elegido. Los usaques conformaban también un consejo que gobernaba la tribu junto con el jefe.

[8] Los antropólogos del siglo XIX llamaron totemismo a una forma de religiosidad muy rudimentaria que se basaba en la creencia de que un grupo descendía de un ancestro imaginario que podía ser un animal, una planta, un astro o cualquier fenómeno natural, al cual se le rendía un culto especial. Se suponía que esta había sido la religión más antigua y que aún sobrevivía en las culturas menos desarrolladas. En la década de 1960 Claude Lévi-Strauss en su obra *El totemismo en la actualidad* cuestionó seriamente la existencia del totemismo y demostró que no se trataba de una religión, sino de un sistema para clasificar el mundo natural y los grupos humanos.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 48 20/12/12 5:36

Según Hernández, el nivel más alto de organización social que habían alcanzado los muiscas era el de las confederaciones de tribus. Las que eran afines solían aliarse naturalmente para su defensa, pero en este caso el método de agrupación había sido distinto. Lo que se había presentado era el sometimiento de las más débiles por las más fuertes, a las cuales se integraban, aunque las vencedoras respetaban la autonomía de las vencidas. Además, la tribu incorporada tenía participación en el gobierno confederado, probablemente a través de su voto en el consejo de los usaques. Los jefes de estas confederaciones (como el zipa, el zaque o el iraca) no eran reyes despóticos. Las decisiones importantes eran tomadas por el consejo. La sucesión era diferente en cada caso. El zipa y el zaque eran elegidos por sucesión matrilineal, mientras que el iraca era nombrado de tal manera que se alternaran en el cargo un miembro del pueblo de Firavitoba y otro de Tobasía (92). Es necesario enfatizar que el modelo que utilizó Hernández, tomado de la antropología evolucionista de finales del siglo XIX, le permitió poner en duda la idea de que los grandes jefes muiscas podían asimilarse a reyes o emperadores al estilo europeo. Al respecto señaló que no era correcto comparar la sociedad europea, en los albores del capitalismo, con las sociedades indígenas americanas. En sus propias palabras:

> Sagipa y Quemuenchatocha [el zipa y el zaque] podrían haber ejercido funciones superficialmente semejantes a las de los reyes, pero esto no significa ni podría significar que fuesen reyes o emperadores. Las palabras tienen un significado en relación con el contenido que expresan. Si el simple hecho de dirigir un conglomerado humano es lo que caracteriza a un emperador, sería necesario designar con la misma palabra al jefe rústico de una horda y al presidente ceremonioso de una república burguesa; pero estos dos tipos, a pesar de su identidad fisiológica, no solo incorporan la diferencia que va del taparrabo al frac, sino la discrepancia profunda que va de las primeras manifestaciones de organización al complicado aparataje del Estado capitalista. (96)

El modelo marxista al parecer no volvió a ser usado sino hasta la década de 1970, cuando Hermes Tovar y José Rozo Gauta retomaron el tema e hicieron algunas modificaciones al marco general establecido por Hernández. Rozo publicó en 1978 una obra fruto de sus estudios en Moscú, titulada *Los muiscas: organización social y régimen político*. En dicho texto argumentó que esta

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 49 20/12/12 5:36

sociedad se encontraba en transición hacia una *formación secundaria*; es decir, estatal. En términos de Marx y Engels, desde el *semiestado* hacia el Estado propiamente dicho, a través de un proceso de centralización política impulsado por la guerra. Rozo también reflexionó sobre la naturaleza de las capitanías, como células básicas de la sociedad, y llamó la atención sobre la importancia de las relaciones de parentesco. Tovar, por su parte, publicó en 1970 una compilación titulada *Documentos sobre tributación y dominación en la sociedad chibcha*, obra que fue reeditada en 1980 bajo el título de *La formación social chibcha*. También publicó en 1974 un trabajo sobre lo que él denominó *modo de producción precolombino* (*Notas sobre el modo de producción precolombino*), que fue reeditado y actualizado en 1990 con el nombre de *Formaciones sociales prehispánicas*. Tovar concentró sus esfuerzos en el estudio del sistema de tributación de los muiscas y otros grupos indígenas americanos. Sus obras se enmarcan dentro de los debates que se estaban dando en ese momento sobre la existencia de un *modo de producción asiático*, considerado por Marx como una alternativa al feudalismo, y hacia la cual evolucionaron ciertas sociedades no occidentales[9].

Tovar acuñó el concepto de *formación social chibcha* y planteó que se encontraba en un estadio intermedio entre las sociedades tribales y las sociedades asiáticas. Luego sugirió que se debería crear una categoría especial para designar el modo de producción de las sociedades indígenas americanas, y lo llamó *modo de producción precolombino*. Además, elaboró una propuesta para clasificarlas evolutivamente en orden de complejidad: comunidades tribales, comunidades compuestas, comunidades ampliadas y Estados comunitarios. Para Tovar, los muiscas, los taironas y la cultura de San Agustín fueron comunidades ampliadas, que eran las que surgían cuando las comunidades compuestas eran sometidas por otras. Estas propuestas, sin embargo, no tuvieron mucha acogida entre los especialistas, ya que al mismo tiempo se estaban desarrollando modelos tomados de la antropología económica y la etnohistoria andina que terminaron siendo mucho más populares. Pero hay que destacar que Tovar fue el primero en señalar la existencia de ciertas anomalías en los modelos tradicionales que se vienen manejando hasta el presente, y a las que trató de darles una explicación. Por ejemplo, llamó la atención

[9] Una buena aproximación a este debate son los trabajos de Maurice Godelier, compilados en la obra *Antropología y economía*, que van en la misma línea de los planteamientos de Tovar.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 50 20/12/12 5:36

sobre el hecho de que algunos cacicazgos se mantuvieron independientes, como islas autónomas dentro de unidades políticas más grandes y poderosas. También mencionó la existencia de comunidades que se consideraban sujetas y pagaban tributos a más de un cacique, si bien los ejemplos que mencionaba eran bastante tardíos y podían haber surgido como consecuencia de la llegada de los españoles.

Los cacicazgos redistributivos

Uno de los aportes más importantes de los investigadores que aplicaron el materialismo histórico fue el de desvirtuar definitivamente la idea de que alguna vez hubo algo parecido a un reino o a un imperio muisca al estilo europeo u oriental. La discusión se dirigió a partir de entonces a tratar de comprender en sus propios términos a estas sociedades, evitando cualquier comparación arbitraria. Para cumplir esta tarea se empezaron a usar las herramientas teóricas y conceptuales de las diferentes disciplinas de las ciencias sociales. Este proceso fue favorecido, además, por la aparición de los primeros antropólogos e historiadores profesionales en el país a partir de la década de 1960. La llegada de nuevas ideas hizo que cambiara de manera radical la imagen que se había construido hasta el momento; por lo menos, en los medios académicos.

En 1964 la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia publicó un breve ensayo de la antropóloga estadounidense Sylvia Broadbent, acompañado por un largo anexo en el cual se trascribieron fragmentos de algunos documentos organizados por temas. Estos fragmentos contenían datos tardíos y algo descontextualizados, pero la autora logró plantear algunas cuestiones interesantes a partir de las teorías antropológicas y los estudios de parentesco. Broadbent seguía considerando a los muiscas como la tercera cultura de América en cuanto al nivel de desarrollo que habían alcanzado, y se lamentaba de que se supiera muy poco de ellos. Criticó duramente el hecho de que la mayoría de trabajos que se habían elaborado hasta el momento se basaran en los cronistas y se limitaran a copiarse unos a otros, sin agregar nada nuevo. Decía que al leer a Joaquín Acosta, Ezequiel Uricoechea o Vicente Restrepo "un antropólogo moderno se encuentra con frecuencia enfrentado a interpretaciones que indican más sobre la cultura del siglo XIX que sobre la de los chibchas" (*Los chibchas* 10). Por lo tanto, hacía un llamado para que se

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 51 20/12/12 5:36

empezara a trabajar con nuevas fuentes; particularmente, con la abundante información inédita que se guardaba en los archivos. Broadbent compartía la idea de Guillermo Hernández sobre la importancia de las llamadas capitanías y su caracterización como grupos de parentesco que constituían la base de toda la estructura. Basándose en la documentación analizada, propuso que aquellas entidades que los españoles denominaron capitanías, partes o parcialidades eran, esencialmente, la misma cosa: grupos de parentesco matrilineales, similares a los clanes descritos por Hernández (10-32).

Posteriormente, en la década de 1980, llegaron al país los enfoques que predominaban en la etnohistoria andina y se difundieron las propuestas de autores como John Murra, María Rostworowski, Nathan Wachtel, Tom Zuidema y Udo Oberem. Estos tomaron conceptos clave de la antropología económica de su época, como reciprocidad y redistribución, y desarrollaron un modelo alternativo para caracterizar el funcionamiento y la estructura socioeconómica de las sociedades andinas, que luego sería aplicado al caso de los muiscas por investigadores como Eduardo Londoño y Carl Langebaek (Pineda). Londoño introdujo en la discusión los debates sobre la naturaleza de los cacicazgos prehispánicos. En 1983 elaboró un trabajo sobre la "conquista" de la laguna de Cucaita por el zaque de Tunja, unos años antes de la llegada de los españoles, con base en un pleito de 1580 y otros documentos adicionales ("La conquista de la laguna"). Luego, en 1985, elaboró su tesis de grado en antropología e incorporó el trabajo anterior para analizar la estructura del cacicazgo de Tunja, o *zacazgo* ("Los cacicazgos"). Estos trabajos, que hasta el momento han permanecido inéditos, constituyeron un gran aporte, aunque el uso de documentos tardíos y la excesiva credibilidad que le dio a Piedrahíta resultan problemáticos.

Basándose en el concepto de cacicazgo elaborado por Robert Carneiro, Londoño argumentó que solamente las entidades políticas que incluían varias aldeas bajo el mando de un jefe podían denominarse así. Tunja era un buen ejemplo de esto. Enseguida planteó un modelo de organización social y política siguiendo un esquema piramidal, similar al que esbozaron otros autores antes que él. La base de todo el conjunto estaba constituida por las capitanías menores, o *utas*, que al unirse formaban capitanías mayores, llamadas *zibynes*, que eran también unidades territoriales. Varias zibynes formaban un cacicazgo local, y la unión de varios cacicazgos formaba un *usacazgo*, gobernado por un usaque o cacique mayor. Dicha estructura constituía el cacicazgo muisca en sentido estricto. El autor usó la teoría neoevolucionista de Marshall Sahlins,

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 52 20/12/12 5:36

según la cual el desarrollo de las sociedades humanas había pasado por tres grandes etapas: tribus, cacicazgos y Estados. Su tesis principal era que los muiscas habrían alcanzado el estadio de los cacicazgos más complejos, pero sin llegar a constituir verdaderos Estados. También usó el concepto de *gens*, tomado de Morgan y Engels, para definir las capitanías, tal como lo había hecho Guillermo Hernández. Finalmente, propuso la existencia de una familia sindiásmica y un sistema de terminología, de tipo Crow, con matrimonio preferencial de primos cruzados ("Los cacicazgos" 116, 132)[10].

Pero el modelo general que podríamos considerar como el más aceptado por los especialistas en la actualidad fue desarrollado por Carl Langebaek, quien publicó en 1987 un trabajo en el que aplicó las ideas de John Murra y Udo Oberem sobre el papel redistributivo de las autoridades étnicas en el mundo andino y las pautas de asentamiento en forma de "archipiélago vertical" (*Mercados*). Siguiendo los trabajos de Murra sobre el Estado inca, Langebaek propuso que los jefes recibían de la comunidad una serie de bienes y servicios que luego retornaban a ella por medio de la redistribución, debido a las obligaciones que tenían los caciques de alimentar a la gente durante los trabajos comunitarios o en diversas festividades[11]. Estas prestaciones, que los españoles llamaron tributo, no eran un mecanismo de apropiación de los excedentes, según Langebaek, sino una forma de "reciprocidad asimétrica", en la cual el jefe no buscaba su enriquecimiento particular, sino una circulación más eficiente de los bienes. Murra también había planteado la idea de que las comunidades andinas mantenían colonias separadas por grandes distancias del núcleo central con el fin de controlar varios nichos ecológicos y tener acceso a sus productos. Entonces, Langebaek adaptó este modelo y usó el concepto de *microverticalidad* como había sido definido para el caso de Ecuador por Udo Oberem: "campos situados en diferentes pisos ecológicos alcanzables en un mismo

[10] El Crow es también un sistema de intercambio matrimonial que se da en sociedades matrilineales. Consiste en que un varón no puede casarse en su mismo grupo, ni en el de su padre ni en el del padre de su madre. Los primos cruzados son los hijos de la hermana del padre o del hermano de la madre (Fox 234-238).

[11] Murra planteó sus ideas sobre el Estado inca como una entidad redistributiva que no podía comprenderse a partir de ningún modelo de organización socioeconómica occidental, como el socialismo o el feudalismo, en su obra clásica *La organización económica del Estado inca*. Posteriormente desarrolló la idea del "archipiélago vertical" en el conocido texto "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas".

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 53 20/12/12 5:36

día con la posibilidad de regresar al mismo lugar de residencia por la noche", sin descartar la posibilidad de desplazamientos más largos (*Mercados* 44). Pero cabe señalar que este tema de la microverticalidad ha seguido en discusión. El mismo Langebaek no ha estado del todo convencido de que se pueda aplicar en el caso de los muiscas, y aún considera esta propuesta como una hipótesis de trabajo ("Microverticalidad").

Langebaek propuso que el territorio muisca estaba dividido por lo menos en cuatro confederaciones importantes: Bogotá, Tunja, Duitama y Sogamoso, junto con una serie de cacicazgos independientes al noroccidente, como Guachetá, Moniquirá, Ráquira, Sáchica, Saquencipá, Sorocotá, Suta, Tinjacá y Yuca, entre otros. Además, hubo algunas capitanías de la etnia tegua, de los llanos orientales, que a pesar de haber sido culturalmente diferentes parecían tener vínculos con algunos cacicazgos fronterizos. Finalmente, analizó los sistemas de intercambio, los diferentes productos que circulaban por el territorio, los mercados y las rutas de distribución, sobre lo cual elaboró útiles mapas. Sin embargo, no tuvo en cuenta el hecho de que estas rutas y los mismos productos pudieron ser fruto de la Conquista, o por lo menos haber sido muy influenciados por instituciones como la encomienda, si se tiene en cuenta que la mayor parte de los datos que mencionó para apoyar sus argumentos era posterior a 1571, cuando ya se habían establecido las principales ciudades y las rutas de comercio colonial.

Hay que subrayar, de todas maneras, que la información de archivo utilizada por él fue muy abundante, y de ella se destacan, sobre todo, algunas visitas de finales del siglo XVI y comienzos del XVII. Con base en los expedientes de dichas visitas planteó las siguientes tesis: 1) las comunidades muiscas tenían una economía autosuficiente; 2) el intercambio en el altiplano cundiboyacense no estaba tan desarrollado como para que existieran especialistas, una moneda o la movilización de grandes cantidades de productos; 3) la realización de mercados favorecía la integración, pero las diferencias étnicas eran un obstáculo para el movimiento de gentes; 4) las pautas de tributo y redistribución podían considerarse como un manejo centralizado de excedentes comunales en beneficio de todos, y no de un grupo pequeño de individuos especializados (*Mercados* 15). En trabajos más recientes Langebaek ha seguido argumentando que los muiscas no fueron una sociedad muy compleja en términos de su organización política y religiosa. También ha criticado fuertemente la visión que se tiene de ellos como fundamento de la identidad nacional ("Buscando"; "La élite").

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 54 20/12/12 5:36

Hacia un modelo celular o modular

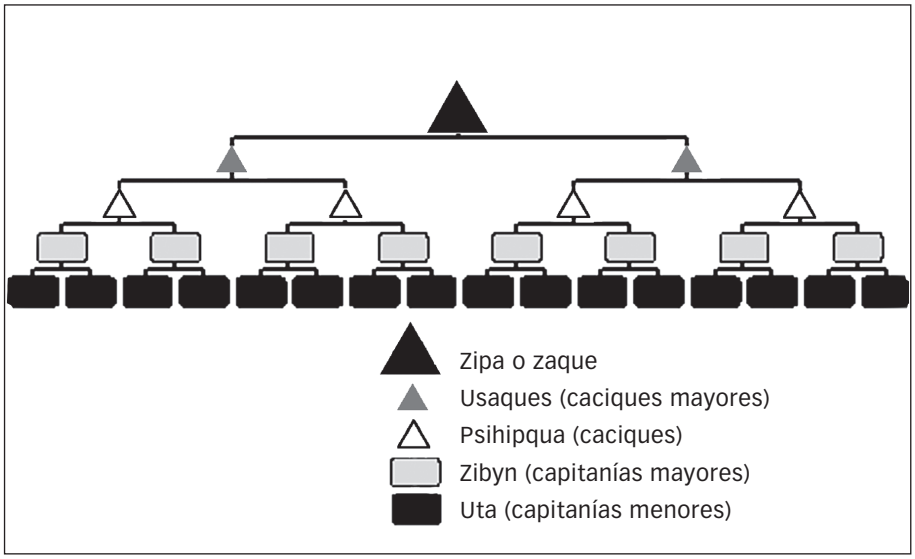
Se ha llamado en este trabajo *modelo piramidal* al esquema general de organización social y política de los muiscas que se construyó a partir de los trabajos de los primeros cronistas y que tuvo sus manifestaciones más sofisticadas en la década de 1980 con el aporte de los investigadores influenciados por la etnohistoria andina. Es una estructura que parte de una autoridad que actúa como cabeza o cúspide de la pirámide, y luego se va descendiendo en niveles de jerarquía hasta llegar a los jefes de las comunidades locales más pequeñas. Se trata, además, de un esquema formal de organización que no tiene que ver con el tipo de relaciones sociales que existieron. Un reino feudal, un Estado despótico oriental o una confederación de cacicazgos pueden ser vistos como si tuvieran unas estructuras similares a nivel formal, aunque las relaciones sociales y económicas que les dan sustento sean muy diferentes entre sí.

Los últimos trabajos que se han discutido aseguran que a la cabeza de las grandes confederaciones estaban el zipa, el zaque o un "cacique mayor" independiente. Por debajo de ellos se ubicaban los usaques, jefes de confederaciones de alcance más limitado. Siguiendo esta lógica, para tener un zipazgo o un zacazgo se necesitaba gobernar por lo menos dos usacazgos. El usacazgo era un conjunto de cacicazgos locales unidos bajo la autoridad de un solo jefe. Como cada usacazgo debe tener por lo menos dos cacicazgos, esto significa que una gran confederación debía tener un mínimo de cuatro cacicazgos. Además, cada cacicazgo estaba compuesto por dos capitanías mayores (zibynes), que, a su vez, contenían dos capitanías menores (utas). Siguiendo con esta lógica, los cuatro cacicazgos que componían las grandes confederaciones tenían por lo menos ocho zibynes y dieciséis utas.

Este esquema se puede representar de un modo bastante claro como se aprecia en la figura 2, que ha sido tomada de un artículo publicado en 1998 por la arqueóloga Doris Kurella, quien elaboró el capítulo correspondiente a los muiscas en una compilación sobre diferentes cacicazgos en las Américas. Para ella, los muiscas fueron cacicazgos en transición; es decir, organizaciones políticas en camino a convertirse en Estados, ya que poseían una burocracia incipiente, representada por los usaques, que supuestamente vivían en el "palacio" del zipa. En estas afirmaciones se puede apreciar con toda claridad la influencia que todavía ejercen antiguas ideas entre los especialistas.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 55 20/12/12 5:36

Figura 2: Modelo piramidal de organización política muisca (c. 1537)



Fuente: Kurella.

La revisión de los modelos de organización política que se han venido proponiendo durante las últimas décadas hace evidente la necesidad de replantear algunas de las ideas más arraigadas. Hasta el momento, el modelo piramidal de los cacicazgos redistributivos ha sido el más productivo y ha ayudado a comprender muchos aspectos del funcionamiento de estas entidades políticas. Por ejemplo, ya no es sostenible la caracterización de los muiscas como un reino, de cualquier tipo que sea, ni como uno o varios Estados, aunque sean incipientes. Las investigaciones realizadas a partir de la década de 1950 han demostrado que la mejor forma de definirlos es como un conjunto de cacicazgos más o menos complejos, cuyas características internas son objeto de debate. El planteamiento de la función redistributiva como una de las tareas principales de los jefes prehispánicos ha ayudado a comprender algunos aspectos económicos involucrados en el ejercicio del poder en este tipo de sociedades, al señalar que los llamados "tributos" tenían características diferentes de las de los tributos que se daban en las sociedades europeas del momento. Pero aún quedan por entender otras dimensiones del ejercicio de la autoridad tradicional, ligadas, por ejemplo, a la forma como se mantenía la legitimidad a partir de las creencias religiosas. Un buen avance en esta dirección

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 56 20/12/12 5:36

han sido los trabajos recientes de autores como François Correa (*El sol*) y Hope Henderson ("Alimentando"; "Feeding").

Por otro lado, se puede decir que cada día resulta más difícil seguir manteniendo la idea de que existieron únicamente dos confederaciones importantes. Los ejemplos de entidades políticas independientes dentro del altiplano cundiboyacense, e incluso en el interior del territorio que se consideraba dominado por los caciques de Tunja y Bogotá, se multiplican cada día. Además, el grado de centralización del poder y la fortaleza de los vínculos que mantenían unidas a estas confederaciones se van desdibujando a medida que se descubre nueva información temprana. También se han señalado inconsistencias como la presencia de grupos que estaban sometidos a más de un cacique, o individuos y grupos familiares gobernados directamente por los caciques más poderosos, sin pertenecer a los niveles jerárquicos intermedios. Se precisa, entonces, la elaboración de un nuevo modelo que dé cuenta de todas estas anomalías.

Las dificultades señaladas en el esquema de organización jerárquica piramidal podrían ser superadas construyendo un modelo similar al que planteó James Lockhart para el caso de los nahuas del centro de México y que denominó *organización modular o celular*. Lockhart partió de la identificación de un principio primario de la cultura nahua que, según él, se mantuvo a lo largo de todo el periodo colonial. Era la tendencia a crear grandes todos reuniendo partes que permanecían relativamente separadas y contenidas en sí mismas, unidas por su función común y similitud, por su lugar en algún arreglo numérico o simétrico, por su orden de rotación o por esos tres elementos (617)[12]. Este principio se manifestaba en todos los ámbitos de la cultura, desde las relaciones de parentesco hasta la poesía y el canto. En el caso de la organización social, la célula básica era el *altepetl*, que constituía una comunidad local bajo el mando de un jefe. Varios altepetl podían unirse para formar una estructura compuesta, dentro de la cual se rotaban las funciones políticas, económicas y religiosas. El jefe de esta estructura compuesta era, a su vez, jefe de su propia comunidad local. Las unidades estaban ligadas por lazos bastante tenues y conservaban una gran autonomía, lo que las hacía inestables y con una fuerte tendencia a la descentralización. En cualquier momento podían separarse sin mayores

[12] Pedro Carrasco en su obra *Estructura político-territorial del Imperio techochca* señala que los principios organizativos de la llamada Triple Alianza eran la segmentación y el entreveramiento, que es una forma diferente de expresar las mismas ideas de Lockhart.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 57 20/12/12 5:36

traumatismos, ya que sus componentes podían funcionar independientemente. Las unidades políticas no se creaban a partir de la centralización del poder en un jefe único, que subordinara a otros jefes, y así sucesivamente hasta llegar a los individuos, en una cadena de mando, sino a través de la unión de entidades estructuralmente similares que no perdían su jerarquía y autonomía. Por lo general, dentro de una estructura de esta índole se podían encontrar entidades grandes y complejas unidas a otras más pequeñas y simples, pero sin que se pueda decir que las unas dominaban a las otras. También se podían encontrar individuos y familias que se consideraban sujetos a un jefe máximo, sin pertenecer a niveles intermedios de la jerarquía, e incluso grupos que podían estar subordinados a varios jefes.

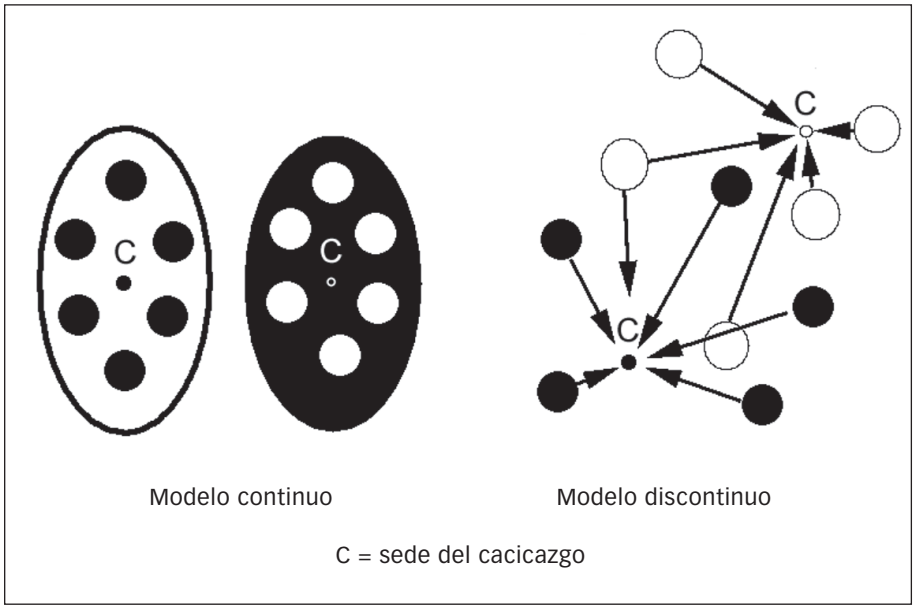
El modelo tiene, igualmente, la ventaja de que no implica un control territorial muy estricto ni la continuidad en el territorio bajo el dominio de un jefe. Por ejemplo, comunidades vecinas a un centro de poder podían estar sujetas a otro muy lejano, sin que su proximidad geográfica implicara dominación política. Un jefe podía tener comunidades que le obedecían y le daban tributos, repartidas en un amplio territorio y entremezcladas con otros grupos independientes o pertenecientes a otros jefes. Aquí lo más importante era el vínculo personal que unía a los jefes con sus subordinados. Lo crucial en un modelo como este no es el dominio del territorio, sino el dominio de las personas. Los jefes más poderosos eran los que tenían más gente. Las investigaciones realizadas a mediados del siglo XX por Charles Gibson sobre los mismos grupos indígenas del México central habían demostrado que no se podían trazar claramente las líneas de frontera entre las unidades políticas, porque muchos pueblos sometidos a las cabeceras (sedes del poder político) vivían entremezclados. Además, este autor señaló la existencia de pequeños grupos ubicados en la periferia, llamados estancias, que estaban sujetos a más de una cabecera (*Los aztecas* 51, 56-57).

Este ordenamiento espacial discontinuo también pudo darse entre los muiscas, como lo sugieren múltiples indicios. La figura 3 ilustra esta situación contrastando las dos posibilidades. A la izquierda se presenta el esquema de dos cacicazgos que tienen un territorio continuo, con la sede de poder en el centro y las comunidades subordinadas a su alrededor. Aquí los límites se pueden trazar con precisión. A la derecha se presenta la otra posibilidad. Varias comunidades que viven entremezcladas y están sometidas a dos caciques. Incluso algunas viven más cerca de la otra sede del poder. En este caso es muy difícil trazar los

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 58 20/12/12 5:36

límites y resulta evidente que lo importante son las relaciones que unen a los grupos con el jefe, más que el dominio territorial.

Figura 3: Modelos de dominio territorial de los cacicazgos



Fuente: elaboración del autor.

Evidentemente, la propuesta que se viene esbozando no sigue al pie de la letra el modelo del altepetl modular-celular propuesto por Lockhart para explicar la organización social de los nahuas. Es una adaptación muy matizada al caso de los muiscas, cuyas características culturales son diferentes. En ningún momento se pretende sugerir que la estructura interna de los altepetl tenía algo que ver con los cacicazgos muiscas. Lo único que se está afirmando es que la forma en que se constituyeron las entidades sociopolíticas más grandes y complejas que encontraron los españoles en el altiplano cundiboyacense en el siglo XVI puede ser similar al caso analizado por Lockhart y puede responder a los mismos principios organizativos, es decir: la misma tendencia a formar entidades más complejas partiendo de la unión de partes similares que conservan un alto grado de diversidad cultural y de autonomía. Esta segmentación era acompañada por la discontinuidad en el dominio territorial o lo que Pedro Carrasco ha denominado entreveramiento, en el caso de la Triple Alianza de

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 59 20/12/12 5:36

Tenochtitlan, Tetzcoco y Tlacopan (591). A un observador extraño le daría la impresión de que los jefes de estas entidades tenían un poder muy grande, y de que el grado de centralización de los recursos o de la toma de decisiones era muy alto, pero en realidad sucedía todo lo contrario.

Las inconsistencias del modelo piramidal jerarquizado han sido señaladas desde hace varias décadas, incluso antes de que se generalizara el modelo de los cacicazgos redistributivos, tomado de la etnohistoria andina. Por ejemplo, Hermes Tovar había mencionado el caso de Saquencipá, en la provincia de Tunja, que parecía ser una especie de "isla autónoma en el interior de un señorío poderoso" (Tovar, *La formación* 11). Este y otros casos similares son una clara evidencia de que existieron grupos entremezclados, que ocuparon territorios discontinuos y dispersos. Además, varios autores, como Guillermo Hernández, Sylvia Broadbent y Manuel Lucena, han venido señalando desde hace mucho que la organización social muisca se basaba en *células,* que eran los grupos denominados capitanías o parcialidades, y que cada cacique era, a su vez, capitán de su propia parcialidad (Lucena 135). Es decir, la formación de los cacicazgos se hacía agregando varias capitanías que permanecían relativamente autónomas. Quien ejercía el poder era el jefe de la más grande, poderosa o prestigiosa. Esta estructura interna se ha comprobado arqueológica y documentalmente. Por ejemplo, Ana María Boada realizó una serie de excavaciones para su tesis doctoral en el valle de Samacá (al suroccidente de Tunja), en las cuales identificó conjuntos de unidades residenciales separadas por espacios vacíos, que ella llamó barrios, y que podrían corresponder a las llamadas capitanías. También ha hecho estudios en la sabana de Bogotá sobre el desarrollo de sistemas de agricultura intensiva, en los cuales ha identificado grupos similares. Todo indica que eran unidades autónomas y económicamente autosuficientes, que se desarrollaron en toda la región entre los años 900 y 1600 d. C. ("Bases"; "Organización"; *Patrones*).

En una inspección que se realizó en 1544, por orden del adelantado Alonso Luis de Lugo, al cacicazgo de Ocavita, en el extremo nororiental del territorio analizado, se pudo apreciar una estructura social en la cual el cacique no se diferenciaba mucho de los capitanes y actuaba como uno de ellos, con un conjunto de bohíos bajo su mando[13]. El visitador constató la presencia de

[13] Este documento hace parte de las pruebas que se presentaron en un pleito por malos tratos dados a los indios por el encomendero Mateo Sánchez Cogolludo. En los índices del Archivo

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 60 20/12/12 5:36

un cacique y seis capitanes. El cacique tenía 8 bohíos bajo su mando directo, y en cada uno vivían de 4 a 5 hombres casados, con sus familias, para un total de 32 a 40 parejas. Lo interesante es que cada capitán tenía un número similar de bohíos y de personas. Dos de ellos, incluso, lo superaban, con nueve y diez bohíos, respectivamente. La capitanía del cacique no era ni siquiera la más grande, y el documento no brinda ningún indicio para deducir por qué predominaba sobre las demás. Tal vez gozaba de algún prestigio especial. El documento también sirve para hacer algunas observaciones adicionales. Si en cada bohío moraban de cuatro a cinco parejas con sus hijos, y esto se multiplica por un índice de cinco personas por familia nuclear, tendríamos unos veinticinco habitantes por casa, lo cual da una idea del tamaño de estas construcciones. El cacique y cada capitán tenían bajo su mando un promedio de 195 personas, que probablemente eran parientes por línea materna. En Ocavita se contaron 56 bohíos, con un promedio de 8 por capitán. Había 274 parejas casadas, con un promedio de 40 por capitán. Finalmente, se puede estimar una población total de cerca de 1.370 personas, como se aprecia en la tabla 1.

En otros documentos aparecen capitanes con mucha gente, llamados "capitanes mayores", y a veces se los confunde con caciques. La diferencia entre unos y otros no resulta clara, pero lo interesante es que siempre se destaca el grado de autonomía que tenían con respecto a los caciques, de los que eran, supuestamente, subordinados. Por ejemplo, en el juicio que Jerónimo Lebrón adelantó en Santa Marta contra Gonzalo Jiménez de Quesada y su hermano Hernán Pérez de Quesada, en abril de 1547, se acusó a este último de haber torturado al cacique de Sogamoso y a un "capitán grande", hermano suyo "que era señor de por sí" (AGI, *E* 1006 A).

General de la Nación (Bogotá) aparece, por error, como si el lugar de origen fuera Cómbita (AGN, *CI* 24, ff. 560 r.-664 v.).

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 61 20/12/12 5:36

Tabla 1: Capitanías y población estimada de Ocavita en 1544

Capitanía	Bohíos	Matrimonios por bohío	Personas por bohío estimadas (×5)	Matrimonios totales	Población estimada (×5)
Cacique Ocavita	8	5	25	40	200
Ciquara	10	5	25	50	250
Opaga	6	4	20	24	120
Tobasía	8	5	25	40	200
Casqueta	7	5	25	35	175
Pacota	8	5	25	40	200
Unebe	9	5	25	45	225
Totales	56			274	1.370
Promedio por capitanías	8			39,1	195,7

Fuente: AGN (CI 24, ff. 560 r.-664 v.).

Las evidencias sobre algunas comunidades que estaban "sujetas" a más de un cacique son también frecuentes. Hermes Tovar encontró dos casos, aunque en fechas bastante tardías. El primero, en Súnuba, durante la visita del oidor Juan López de Cepeda (1572), donde los indios declararon

> que antes que los cristianos entrasen en la tierra los indios de este repartimiento estaban sujetos a Sogamoso y le reconocían por señor, aunque más reconocimiento tenían al cacique de Tunja y al de Guatavita, a los cuales iban a hacerles sus labranzas y bohíos y les llevaban mantas y algún oro. (AGN, *VC* 11, f. 800 r. cit. en Tovar, *La formación* 93)[14]

Parece, entonces, que los indios de Súnuba se sentían obligados a tributarles a tres caciques importantes, aunque el grado de sometimiento a cada uno podía ser diferente. El otro caso que menciona Tovar es de comienzos

[14] Alejandro Bernal también ha analizado este mismo caso en el artículo "Relaciones entre caciques y encomenderos al inicio del periodo colonial. El caso de la encomienda de Guatavita".

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 62 20/12/12 5:36

del siglo XVII. Los indios de Beteitiva declararon durante una visita realizada en 1602 que habían oído decir a sus antepasados que a veces daban tributo a Sogamoso y a veces a Duitama. Por lo tanto, los reconocían a ambos como caciques (Tovar, *La formación* 93). Junto a estas evidencias también se puede mencionar un caso sucedido a comienzos de la década de 1570. A raíz de un altercado que tuvo el cacique de Suta con uno de sus capitanes, este decidió irse a vivir a Monquirá, donde el jefe local le dio nuevas tierras. Lo curioso es que el capitán y su gente se siguieron considerando sujetos a Suta durante algunos años, y en virtud de esto siguieron haciéndole labranzas y llevándole tributos. De este modo se podría considerar que era una capitanía ligada a dos caciques al mismo tiempo. Sin embargo, esta situación no duró mucho, porque hacia 1574 un nuevo altercado entre el capitán y el cacique de Suta hizo que aquel dejara de servirle y se quedara definitivamente bajo el mando de Monquirá (AGN, *E* 30, ff. 263 r.-286 v.).

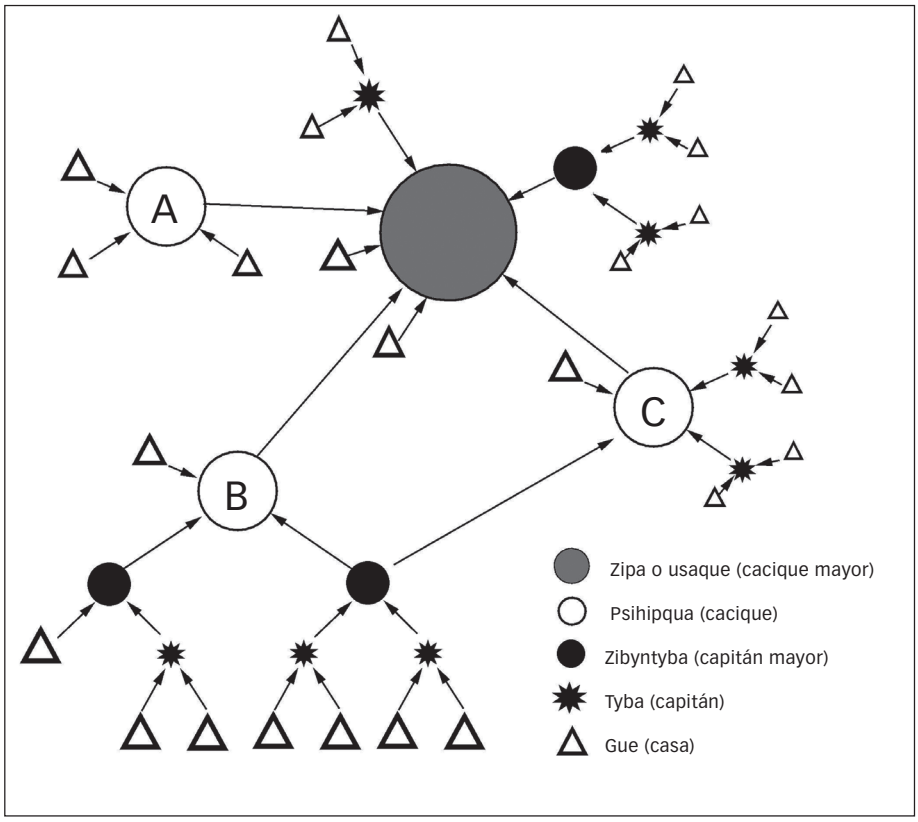
El documento donde aparece esta información consiste en una serie de testimonios que recogió en 1575 don Juan, cacique de Suta, para probar que esta capitanía le pertenecía a su cacicazgo desde antes de la llegada de los cristianos, con el fin de pedirle a la Real Audiencia que obligara al cacique de Monquirá a devolverla. Por lo tanto, no se debe descartar que haya sido una situación inusual, causada por las perturbaciones que creó el establecimiento del sistema de la encomienda. Es decir, las declaraciones de los indios en el sentido de que el capitán que se había ido a Monquirá seguía dándole tributos al cacique de Suta también pueden ser interpretadas de otra manera. Pudo ser que al establecerse en Monquirá rompieran sus vínculos tradicionales con Suta y se convirtieran en subordinados del cacique que los recibió en sus tierras. Sin embargo, desde el punto de vista de los españoles, ellos seguían perteneciendo a la encomienda de Suta, donde debían pagar sus tributos. Aquí hay que aclarar que, al imponerse el sistema de la encomienda después de la Conquista, los indios adquirieron la obligación de tributarles también a los encomenderos. De modo, pues, que el capitán pudo haber seguido colaborando con su antiguo jefe en la recolección del tributo destinado al encomendero de Suta, al tiempo que le hacía labranzas y le daba tributos al cacique de Monquirá. Así, en lugar de estar sujeto a dos caciques, lo que pudo suceder fue que hubiera cambiado de jefe, pero no de encomendero. Es decir, los tributos de

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 63 20/12/12 5:36

origen prehispánico iban a un lugar y los tributos de origen colonial iban al otro[15].

La figura 4 ilustra el modelo que se viene discutiendo. En él se representa la estructura de una hipotética confederación de cacicazgos, que podría ser Bogotá, Tunja, Duitama, Sogamoso o Guatavita, aunque cabe subrayar que, por su carácter de modular-celular, las estructuras que se pueden armar a partir de los componentes más simples son muy variadas. La figura sería tan solo un ejemplo de un ordenamiento posible, dentro de una amplia gama de configuraciones.

Figura 4. Modelo de organización política muisca modular-celular



Fuente: elaboración del autor.

[15] Agradezco a Yezid Pérez, asistente de esta investigación, haber sugerido esta posibilidad.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 64 20/12/12 5:36

La confederación está compuesta por tres cacicazgos. Los jefes locales, o psihipquas[16], están representados por círculos en blanco, con las letras A, B y C. El cacique mayor, llamado zipa o usaque, está representado por un círculo gris un poco más grande. Las flechas representan la subordinación (la *sujeción*, como decían los españoles); es decir, el reconocimiento de autoridad que implica la obediencia, el pago de tributos y la prestación de servicios. La unidad mínima de la sociedad está representada por un triángulo, y puede ser una o varias *gue* o casas que forman un *grupo de filiación local*[17]. Este es el único símbolo que representa a varias personas, los demás, a individuos particulares (psihipquas y tybas) y los vínculos que los unían. Una sola casa podía formar una capitanía. En este caso, el varón de mayor edad o prestigio se convertía en tyba o capitán. El símbolo en forma de estrella representa a estos personajes[18]. También la unión de varias casas podía formar una pequeña capitanía. En ese caso el jefe de la casa de mayor rango se convertía en tyba. Pero podían existir casas sujetas directamente a caciques locales y a caciques mayores. En el caso del cacicazgo A, el psihipqua tiene tres casas sujetas directamente. Entre este cacique y un tyba no había mucha diferencia. El caso de Ocavita, que se comentó en páginas anteriores, correspondería a una estructura como la del cacicazgo C. El psihipqua era el capitán de una o

[16] Esta palabra, que probablemente se pronunciaba /psihipkwa/, aparece escrita en un diccionario anónimo de la lengua muisca del siglo XVII como *psihipqua* y, a veces, como *psiqua*. En la gramática impresa del padre Bernardo de Lugo, de 1619, aparece como *bxhipqua*. Aquí se prefirió la forma en que aparece en el diccionario anónimo del siglo XVII, transcrito por María Stella González de Pérez, conocido también como manuscrito 158 de la Biblioteca Nacional, por sugerencia de Diego Gómez ("*Diccionario*" 201, 356; Lugo, *Gramática* f. 173 v., foliación original, 147 v.).

[17] Los conceptos de *casa* (*gue*) y de *grupo de filiación local* han sido desarrollados por Hope Henderson, Nicholas Ostler y François Correa. Más adelante se hará un análisis detallado de estos (Correa, *El sol*; Henderson y Ostler).

[18] La razón por la cual se prefiere usar la palabra *tyba* (/tiβa/) para designar a los capitanes de pequeñas capitanías, en lugar de *utatyba* o *zibyntyba*, como hacen otros autores, será explicada más adelante. Por otro lado, la palabra incluye una *y*, que representa un sonido ausente en el castellano, y que los sacerdotes gramáticos del siglo XVII describieron como intermedio entre la *e* y la *i*. Se ha mantenido el uso de este símbolo para facilitar la lectura y por ser el que propuso el sacerdote anónimo de comienzos del siglo XVII, autor del diccionario que se ha usado con más frecuencia en esta investigación ("*Diccionario*" 71). María Stella González de Pérez propuso en la década de 1980 que este sonido podría ser una vocal central media cerrada, no redondeada, que se representa con el símbolo /ə/. Sin embargo, en obras posteriores lo ha identificado con una vocal central deslabializada muy frecuente en las lenguas indígenas americanas, que se representa /ɨ/ (*Aproximación* 58-66; "Los sacerdotes" 41; *Trayectoria* 104).

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 65 20/12/12 5:36

varias casas, que eran su parentela materna más cercana, pero también tenía bajo su mando a varios tybas que mandaban sobre otras casas.

Cuando un tyba gobernaba sobre varias casas, pero al mismo tiempo lograba someter a otros, se convertía en lo que los españoles llamaron un "capitán mayor". En la figura 4, estos personajes están representados por un círculo negro. Se observa que en el cacicazgo B hay dos de estas entidades. En la primera el tyba tiene una casa y también manda sobre una pequeña capitanía. En la segunda tiene dos tybas con dos casas cada uno. Así se aprecian las diferentes configuraciones que puede tener un cacicazgo. El psihipqua A no se diferencia casi nada de un tyba en cuanto a la cantidad de subordinados que pueda tener o a las funciones que cumple con respecto a los grupos de parentesco, familias o casas que gobierna. En el estado actual de nuestros conocimientos aún resulta difícil determinar por qué en algunos casos una entidad similar es considerada un cacicazgo o una capitanía. Y lo mismo sucede en el caso del cacicazgo C, cuyo psihipqua podría también considerarse como un capitán mayor. Tal vez, la configuración más frecuente en el altiplano cundiboyacense era, precisamente, esta.

Por último quedan los caciques mayores, zipas o usaques, que eran los jefes de las organizaciones más complejas. Como se aprecia en la figura 4, no son personajes ubicados en la cúspide de una pirámide de autoridad, con jefes subordinados a cargo de subdivisiones de su cacicazgo, sino psihipquas que han logrado someter a su dominio a una serie de estructuras que van desde las casas hasta los cacicazgos locales compuestos, como el que se representa por la letra B. El cacique mayor es también el tyba de las casas sobre las que manda directamente, y que son, como en los otros casos, sus parientes maternos más cercanos. En la situación hipotética representada en la figura, también había sujetado una capitanía que gobernaba directamente, compuesta por dos casas. Además, tenía una capitanía mayor, compuesta por dos tybas con su gente. La confederación completaba su estructura con la sujeción de los tres cacicazgos locales, A, B y C. En estos casos, el dominio que ejercía sobre las capitanías y grupos de parentesco que componían estos cacicazgos era indirecto, a través de los respectivos psihipquas.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 66 20/12/12 5:36

CAPÍTULO 2

Capitanías, grupos locales de parentesco y casas

Las instituciones sociales que han resultado más difíciles de comprender tal vez sean aquellas que se encontraban por debajo del nivel del cacicazgo. La razón resulta bastante simple. La información de la que disponemos para tratar de reconstruir y entender las características de estos pequeños grupos proviene exclusivamente de las observaciones realizadas por los españoles, quienes solamente estaban interesados en las estructuras políticas más grandes y complejas. En los cronistas y en la documentación de archivo temprana se encuentran muchas descripciones de los cacicazgos y de la forma como los psihipquas ejercían el poder, pero muy poco se dice acerca de los grupos que los componían y de las funciones de las autoridades de rango menor. Sin embargo, las capitanías y sus tybas se mencionan constantemente, y resulta muy evidente que la importancia que tenían era fundamental. Por esta razón, buena parte de los esfuerzos investigativos durante el siglo XX se orientó a tratar de comprenderlas utilizando todas las herramientas conceptuales y documentales que fueran posibles.

Guillermo Hernández planteó que las capitanías eran lo que los antropólogos de comienzos del siglo XX denominaban *clanes exogámicos matrilineales*. Además, señaló que la división administrativa de los actuales municipios del altiplano cundiboyacense en unidades territoriales denominadas veredas era una reminiscencia de ella (68-69). Posteriormente, Broadbent intentó establecer las características de estas unidades a partir de la documentación disponible en los archivos. Sus investigaciones la llevaron a plantear que las subdivisiones de los cacicazgos que los españoles llamaron parcialidades, partes o capitanías eran, en esencia, la misma cosa y existían desde antes de la Conquista. La autora

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 67 20/12/12 5:36

prefirió usar el término *parte* porque era el que había encontrado con mayor frecuencia en la documentación, aunque debe tenerse en cuenta que la evidencia que usó era del siglo XVII, cuando este término tal vez se había impuesto sobre los demás, pues en los documentos del siglo XVI que se han consultado en esta investigación el uso de la palabra capitanía es el más común.

Broadbent también observó que cada parte tenía un nombre, pero muy pocas mantuvieron la misma denominación a lo largo de todo el periodo colonial. Era común que el grupo tomara el nombre del jefe que tenía en cada momento. Algunos de estos nombres permanecieron a lo largo del tiempo por la fuerza de la costumbre, pero otros fueron cambiando con cada generación. La autora planteó también que una característica muy importante de estas partes era que no constituían entidades territoriales, es decir, subdivisiones de las tierras del cacicazgo, sino grupos humanos. En los documentos aparecían así mismo numerosas alusiones a indios "principales" y Broadbent concluyó que se trataba de personas de alto rango, con alguna posición de autoridad y prestigio dentro de su grupo. La autora compartía la idea de Hernández al considerar las parcialidades como grupos de parentesco matrilineales, pero indicó que no había evidencia que respaldara la afirmación de que fueran exógamos ni de que se tratara de clanes, sino de algo más parecido a las comunidades étnicas unidas por lazos de parentesco, llamadas *ayllus* en el Perú y *calpullis* en México. La importancia de estos grupos fue tal que siguieron funcionando durante mucho tiempo, por lo menos hasta mediados del siglo XIX. En los libros parroquiales de algunos pueblos, como Chocontá, encontró que se seguía clasificando a la gente por parcialidades en fechas tan tardías como 1843; en Guatavita, hasta 1835, y en Gachancipá, hasta 1833. En síntesis, la definición de parcialidad o capitanía que propuso fue la siguiente: "grupos de parentesco probablemente unilineales, que funcionaban como divisiones sociales y administrativas de comunidades locales y que tenían funcionarios hereditarios" (*Los chibchas* 37).

Juan y Judith Villamarín retomaron estas ideas unos años después y trataron de entender mejor los lazos de parentesco que unían a estos grupos ("Kinship"). Dirigieron su atención a las llamadas utas, aceptando el planteamiento de que eran subdivisiones de las zibynes. Retomaron la idea de que eran entidades territoriales ocupadas por grupos de filiación matrilineal. También insistieron en la exogamia de la que había hablado Hernández, pero plantearon que solamente tenía vigencia en el contexto de la uta y que era indiferente en el

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 68 20/12/12 5:36

de la capitanía o de la comunidad. En el tema del matrimonio se atrevieron a ir mucho más allá, y propusieron que debió existir una preferencia por las uniones entre primos cruzados, junto con una residencia *virilocal* y la costumbre de regresar al grupo del padre cuando la madre fallecía, como pasaba en muchas sociedades matrilineales[1]. José Rozo, por su parte, planteó que la diferencia entre uta y zibyn consistía en la cantidad de gente, la fertilidad de las tierras y la riqueza en general (48). Las utas o capitanías menores eran agrupaciones pequeñas y pobres, que vivían en lugares poco fértiles, mientras que las otras gozaban de mayor prestigio, población y riquezas, idea que sería retomada por Langebaek, aunque sin profundizar en su desarrollo (*Mercados* 28).

En cambio, Londoño planteó la idea de que tanto las utas como las zibynes eran unidades territoriales ("Los cacicazgos" 116). Sin embargo, esto se ha revelado cada día más dudoso, dada la gran cantidad de pleitos que se dieron después de la llegada de los españoles por los tybas que iban y venían con su gente de un lugar a otro, lo cual demuestra que su vinculación con un territorio específico no era muy fuerte. Londoño también retomó la idea de Hernández sobre el carácter *gentilicio* de la sociedad muisca y relacionó las capitanías con las gens y con los clanes, pero aclaró que no eran exactamente eso, porque no se trataba de grupos exógamos. Por otro lado, sostuvo que la función de los tybas era representar al grupo frente a los demás y que los indios estaban sujetos a un psihipqua en la medida en que estaban sujetos a un tyba. Sin embargo, las evidencias que muestran a individuos sujetos directamente a los psihipquas, como los miembros de su propio grupo de parentesco, son abrumadoras.

Otro elemento importante dentro de su argumentación es que coincidió con Broadbent al afirmar que el cargo de tyba era de carácter estrictamente hereditario. Según Londoño no hubo tybas nombrados, y en los casos en que aparecen caciques designándolos después de la Conquista se trataría simplemente de un reconocimiento público o una confirmación oficial de un derecho hereditario. Por lo tanto, argumentó que si los psihipquas hubieran tenido la facultad de elegir a los tybas nunca se habrían visto en la necesidad de reclamar cuando se iban, sino que simplemente habrían nombrado a otros en reemplazo de estos ("Los cacicazgos" 160). El autor tiene razón, pero también es cierto

[1] Se habla de residencia virilocal cuando la nueva pareja se va a vivir con el grupo al que pertenece el marido.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 69 20/12/12 5:36

que en los documentos se encuentran muchos casos de tybas designados por los psihipquas, sin que se aprecie que tuvieran vínculos con las personas que iban a mandar. Incluso hubo algunos que en los años posteriores a la Conquista llegaron a ser elevados al rango de caciques, como se verá más adelante.

Hasta el momento se puede decir que la mayoría de los investigadores han oscilado entre dos interpretaciones principales: una que considera que la unión de utas formaba las zibynes y otra que considera que se trataba de una distinción de tamaño, riqueza y prestigio. También se discute si las capitanías eran solamente grupos de personas o también implicaban la propiedad comunal de la tierra. Es decir, lo que se debate es si un individuo pertenecía a una determinada uta o zibyn por el hecho de vivir en cierto lugar o por ser pariente de los demás. Un tercer aspecto en discusión es si los tybas, ya fueran los de las utas (*utatybas*) o los de las zibynes (*zibyntybas*), lo eran por herencia o si eran subordinados de los psihipquas, nombrados para cumplir tareas como la recolección de tributos o la organización del trabajo comunal. Tal vez, la dificultad para zanjar estas discusiones no radique solamente en la precariedad de las fuentes disponibles o en lo inadecuado de los modelos que se han usado para interpretarlas, sino en la complejidad de la realidad y en la rigidez de los modelos. Por ejemplo, en algunos casos las capitanías podrían haber tenido tierras comunales, como propiedad de un grupo de parientes por línea materna, pero en otros casos no. Tampoco resulta contradictorio que algunas zibynes hayan estado subdivididas en utas, mientras que otras capitanías carecieran de subdivisiones, o que en algunos casos los tybas heredaran el cargo y en otros fueran designados por los psihipquas, sin que unas y otras situaciones fueran absolutamente excluyentes. Aquí podrían considerarse las enormes variaciones a escala regional que se pueden apreciar por todo el altiplano cundiboyacense.

A partir de la década de 1990 empezaron a plantearse interpretaciones alternativas sobre la naturaleza de las capitanías y los cacicazgos. Eduardo Londoño y Roberto Lleras, por ejemplo, sostuvieron que algunas comunidades muiscas podrían haber tenido unas estructuras "dualistas", tal como se venía proponiendo desde la década de 1970 para explicar la organización de las comunidades andinas (Zuidema). Se suponía que algunos pueblos del antiguo Perú estaban divididos en dos mitades, llamadas *hanán* y *hurín*, con sus propios

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 70 20/12/12 5:36

jefes, aunque uno de ellos era el principal, por gozar de una mayor jerarquía[2]. Londoño creyó ver una situación similar en un documento del pueblo de Pesca que data de 1575, donde hay dos caciques y se dice que uno es "de la parte de arriba" y otro, "de la de abajo". Sin embargo, el contexto del documento no permite interpretar que se refiera a que alguno tenga un rango superior o a que el pueblo de Pesca esté dividido en dos mitades, sino, simplemente, a la existencia de dos cacicazgos: el uno ubicado en las tierras altas y el otro, en las bajas. El autor también creyó ver una organización en mitades en el cacicazgo de Tunja y planteó la existencia simultánea de dos caciques (AGN, *CI* 19, ff. 296 r.-297 v. cit. en Londoño, "Linajes" 102). Sin embargo, el cacicazgo de Tunja nunca tuvo simultáneamente dos caciques, y todo se debió a un malentendido que más adelante será explicado.

Roberto Lleras también ha planteado que los muiscas eran una cultura dualista, lo cual significa para él que tenían una tendencia a concebir el mundo como un fenómeno dual, compuesto de elementos que se oponen: día/noche, masculino/femenino, movimiento/quietud, vida/muerte, etc., que eran "opuestos complementarios asimétricos en los cuales uno es principal y otro secundario". Una expresión de este pensamiento sería la organización social en dos partes, que a su vez podía llegar hasta la "cuatripartición por la subdivisión en pares binarios de cada parte inicial". El autor planteó que las dos mitades que formaban una comunidad eran llamadas zibyn y uta, así como en el Perú eran hanán y hurín. En vez de pensar que las zibynes eran la reunión de varias utas, resultaba más lógica una interpretación dual, según la cual cada pueblo estaría conformado por dos mitades asimétricas y habrían llegado a existir casos de "cuatripartición" en algunos lugares. Lleras utilizó los trabajos de Londoño para tratar de dar algunos ejemplos de esta supuesta estructura dual y volvió a mencionar el caso del cacicazgo de Tunja, o zacazgo, si bien llevó un poco más lejos sus elucubraciones:

> Londoño reconoce la estructura dual y la existencia de dos caciques y dos dinastías en el zacazgo como ocurrió en otros cacicazgos. De nuevo la dualidad sería asimétrica; Tunja cumplía el papel principal y Ramiriquí sería la "segunda persona". No estamos en capacidad de aseverarlo,

[2] Un estudio de mediados de la década de 1970 que se inspiró en esta idea es el de Carlos J. Díaz Rementería: "La costumbre indígena en el Perú hispánico".

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 71 20/12/12 5:36

> pero es tentador sugerir que tal estructura se repitiera al sur en el zipazgo, entre el Bogotá y el Guatavita, a quien Rodríguez Freile (1636) cita como señor de la provincia y gozaba de gran autoridad religiosa. (10)

Pero además de Ramiriquí-Tunja y Bogotá-Guatavita, el autor planteó la existencia de una dualidad en Sogamoso, donde supuestamente se alternaban dos dinastías: la de Tobasía y la de Firavitoba. Como se puede apreciar, este es un claro ejemplo de la tendencia de algunos investigadores a usar modelos de organización que han sido diseñados para otros contextos culturales, sin hacer el debido ajuste a la realidad concreta que se pretende analizar. Hasta el momento no hay evidencias suficientes que respalden dicho modelo. El supuesto pensamiento dualista de estas sociedades aún está por demostrarse.

En realidad resultan mucho más sugestivos los análisis que en años recientes han venido desarrollando especialistas en sistemas de parentesco, como François Correa, y en arqueología de las sociedades complejas, como Hope Henderson. Al enfocar sus discusiones hacia las unidades mínimas de la organización social, con el fin de comprender sus relaciones internas y la forma como se construía y mantenía el poder político, han abierto nuevos campos para la discusión; en especial al plantear conceptos como los de *grupos de filiación local* y *casa*, que pueden llegar a constituirse en útiles herramientas para comprender la naturaleza de las misteriosas y evasivas capitanías.

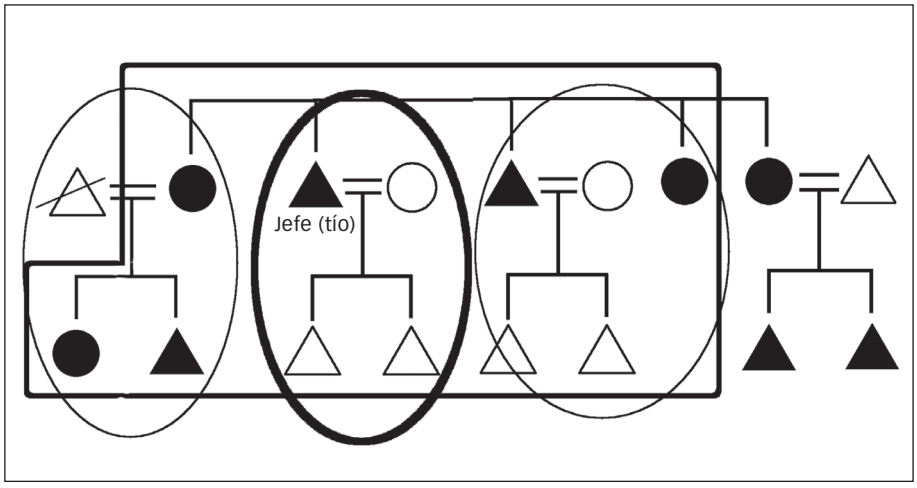
Correa ha propuesto que las llamadas utas o capitanías menores eran "grupos locales de filiación y residencia". Es decir, conjuntos de parientes por línea materna que vivían juntos en una o varias casas. Los grupos, además, se iban transformando con el tiempo, esto es, tenían una especie de ciclo vital. Cuando las mujeres se casaban, se iban a vivir con el grupo del marido, los niños pequeños crecían ahí, pero luego ellas y sus hijos regresaban con sus hermanos. De esta manera, el grupo local estaba compuesto por los hermanos con sus esposas, las hermanas viudas y los sobrinos con sus esposas e hijos. Eran varias familias nucleares que podían ocupar viviendas separadas que conformaban unidades domésticas. La relación fundamental habría sido la del hermano mayor de la madre y sus sobrinos. Tal vez, solamente los herederos de la autoridad política permanecían en su grupo local y no se iban al del padre (*El sol* 201).

Hope Henderson y Nicholas Ostler han destacado la importancia de la casa o unidad doméstica y han propuesto el uso de la palabra *gue* para referirse a ella. El jefe de la gue podría haber sido el tío materno de mayor edad (el *guecha*);

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 72 20/12/12 5:36

es decir, "el hombre de la casa". Una o varias gues podrían haber formado una capitanía. Este planteamiento sería compatible con la propuesta de Correa, salvo que ya no se consideraría a la uta como la unidad social mínima, sino al grupo doméstico. El análisis de Henderson y Ostler, además, llevaría a replantear el uso de la palabra uta, que, además de significar un capitán menor y el grupo bajo su mando, también significaba el patio frente a la casa, a menudo rodeado con una empalizada. Según los autores, la residencia muisca era vista como una entidad animada, un símbolo de autoridad sobre los procesos de la vida general. De acuerdo con esto, la gue más grande sería la del jefe, pero cuando eran más o menos del mismo tamaño no había muchas diferencias de rango entre las personas. Si las viviendas alcanzaban grandes proporciones y llegaban a tener varios bohíos alrededor de una construcción central, rodeados por una empalizada, es decir, lo que los españoles llamaron cercados, se podría hablar de jerarquización social, con autoridades hereditarias institucionalizadas. Evidentemente, para los arqueólogos que estudian la formación de las sociedades complejas que llamamos cacicazgos este resulta un planteamiento muy sugerente, que puede ayudar a interpretar muchos sitios arqueológicos y a identificar los periodos clave de transición, desde sociedades más o menos igualitarias hacia sociedades más complejas y jerarquizadas. La figura 5 representa de un modo bastante esquemático un hipotético grupo local de filiación y residencia dividido en varias gues, de acuerdo con lo que proponen Correa, Henderson y Ostler.

Figura 5: El grupo local de filiación y residencia



Fuente: elaboración del autor.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 73 20/12/12 5:37

Los triángulos representan a los hombres y los círculos, a las mujeres. Las líneas simples horizontales representan la relación de hermandad y las verticales, la descendencia. Las líneas dobles horizontales representan el matrimonio. Las figuras que están cruzadas por una diagonal representan a personas ya fallecidas. En la parte superior apreciamos, entonces, cuatro parejas casadas y una mujer soltera. El color blanco o negro indica la pertenencia a dos linajes diferentes. La regla es que las personas del mismo linaje no pueden casarse entre sí. Además, la pertenencia a un linaje se trasmite por vía materna. Por eso se observa que los hijos tienen el mismo color de la madre. Las personas que se encuentran en el interior de la línea recta son quienes pertenecen al mismo grupo de filiación y residencia; es decir, conviven juntas, pero no necesariamente bajo el mismo techo. Las que están por fuera viven en lugares diferentes o ya han fallecido. Los semicírculos representan a las personas que comparten la misma vivienda.

Veamos con detalle este caso hipotético. Los adultos mayores en este grupo, que se encuentran en la parte superior, son un conjunto de hermanos y hermanas. El jefe es el hermano de más edad, con el cual viven su esposa y sus hijos varones, aunque estos últimos pertenecen al linaje de la madre (blanco). Cuando él muera regresarán con ella a su lugar de origen. Lo mismo sucede con el otro hermano y sus hijos. Las hijas no están presentes: se asume que son adultas y ya se han ido a vivir al grupo de sus maridos. En este lugar también viven dos de las hermanas. La primera, en el costado izquierdo, estuvo casada y vivió en el grupo de su marido hasta que este falleció. Por eso se lo representa con un triángulo blanco cruzado por una diagonal. Al enviudar regresó con sus hijos, que se asume todavía son pequeños. Su hijo varón, de color negro, es el heredero de la autoridad en este grupo. La otra mujer del linaje negro que vive en el lugar es la que aún no se ha casado. En el costado derecho se representa a una hermana casada que ya no vive con los demás y se encuentra en el grupo de su marido con sus hijos. Finalmente, se puede asumir que cada una de las familias nucleares aquí representadas habitaba un bohío diferente y así constituían por lo menos tres casas o unidades domésticas.

De acuerdo con lo que se ha discutido, tal vez lo más adecuado sería abandonar la pretensión de utilizar las palabras zibyn y uta para referirse a los diferentes tipos de capitanías, mientras no haya mayor claridad al respecto, y adoptar una terminología provisional que refleje el estado de los conocimientos actuales. En este trabajo se hablará, entonces, de capitanías simples

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 74 20/12/12 5:37

y compuestas. Una capitanía simple correspondería, más o menos, a lo que Correa ha denominado grupo local de filiación y residencia, o a la reunión de una o varias gues, con un tyba a la cabeza. Pero no se usará el término *uta* debido a lo problemático que podría resultar. De hecho, no se ha encontrado ni la más mínima mención a esta palabra en toda la documentación de archivo revisada que se enmarca dentro del periodo de estudio. Las referencias documentales más tempranas que se conocen hasta ahora pertenecen a una visita realizada en 1592 al pueblo de Fusagasugá, al suroccidente de Santafé. La palabra *uta* se usó en esta ocasión para referirse a "capitanes chicos", es decir, jefes de rango más bajo que los capitanes, y también para referirse al grupo sobre el cual mandaban. Un detalle interesante es que pagaban tributos al encomendero como lo hacía cualquier varón de la comunidad, lo que indica que las autoridades españolas no les reconocían ningún grado de nobleza (AGN, *CI* 20, ff. 375 r.-474 v.).

En el expediente de una visita realizada en 1594 a los pueblos indígenas de los alrededores de Bogotá se halló otra referencia. Se trataba igualmente de unas capitanías sujetas a otras. Por ejemplo, en el pueblo de Tibaguya se encontró a dos tybas que dijeron haber estado sujetos al psihipqua de Bogotá en tiempos prehispánicos. Estas fueron denominadas "capitanías mayores" y tenían otras sujetas "que llaman utas". En esa ocasión, los tybas se quejaron porque la gente no los obedecía como antes. Además, contaron que la "cabeza" de cada uta era el que ejercía como su "capitán"[3]. En las décadas posteriores, durante la primera mitad del siglo XVII, el término se volvió más frecuente y se encuentra en documentos relativos a sitios tan diversos como Fontibón, Zipaquirá o Sogamoso, lo que sugiere varias alternativas. Una opción es que las utas hayan aparecido como resultado del proceso de conquista, como una nueva forma de organización de origen colonial. Sin embargo, todo parece indicar que ya existían desde tiempos prehispánicos. Otra posibilidad es que estas subdivisiones de algunas capitanías hayan pasado desapercibidas durante el siglo XVI, porque no eran de interés para las autoridades españolas. De hecho, en las visitas realizadas durante esa época, los conteos de población solían hacerse de forma muy general, sin entrar en mayores detalles. Pero luego, a medida que

[3] El capitán don Pedro Sasipaba declaró ante el visitador: "Ahora no quieren obedecer a los dichos capitanes como solían y cada uta tenía una cabeza que ahora hace de capitán de ella y pretende este tal capitán mandar a su gente" (cit. en D. González).

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 75 20/12/12 5:37

los informes de las visitas se hicieron más detallados, los españoles empezaron a notar la existencia de las utas y a consignarlas en la documentación, a partir más o menos de la década de 1590. Esta opción parece la más factible. Pero todavía resulta prematuro llegar a una conclusión firme. Quedan muchas dudas, como la de si era un término usado solamente en algunas zonas del territorio que luego, durante el periodo colonial, se aplicó en relación con lugares donde la situación que designa no existía en tiempos prehispánicos. Las referencias más tempranas provienen de los alrededores de Bogotá, es decir, del sur del territorio estudiado, mientras que las más tardías ya se encuentran por toda la región. Por otro lado, la única mención de esta palabra que se ha encontrado hasta el momento en los cronistas se halla en la obra de Piedrahíta, escrita a finales del siglo XVII. El cronista la menciona de pasada y dice que así se llamaba a los capitanes "más principales" del cacique de Pasca, lo cual no tiene ningún sentido a la luz de lo que se ha venido discutiendo[4].

Las capitanías compuestas, por su parte, son aquellas que resultaron de la unión de varias capitanías simples bajo el mando de un capitán mayor o "grande". En algunos casos, el tyba de una de las partes actuaba como jefe de todos. En otros, los psihipquas nombraban a un hombre de su confianza y le encargaban el mando de varias capitanías. Por ejemplo, en 1556, durante un pleito que enfrentó a los psihipquas de Súnuba y Guatavita ante las autoridades españolas por el dominio de un tyba, algunos contaron que el psihipqua de Guatavita les había puesto a un tal Sozaquira para que los mandara. Sozaquira lo hizo durante dos años, pero luego decidió irse a las tierras de Súnuba, llevándose parte de su gente. Los que no quisieron marcharse permanecieron en Guatavita sirviéndole directamente al psihipqua. Los escribanos se refirieron a Sozaquira en algunas ocasiones como capitán y en otras, como cacique, como si no hubiera mucha diferencia entre las dos formas de autoridad tradicional. Pero la mayoría de los indígenas citados a declarar lo trataban como "capitán grande" y citaban a otros similares como Chipasaque y Pausa (AGN, *CI* 22, ff. 46 v., 48 v.). Algunos capitanes "grandes" también fueron mencionados en otros pleitos que se adelantaron a comienzos de la década de 1550, por motivos similares, ante la Real Audiencia de Santafé. En 1551, por

[4] La frase exacta es: "y aquel señor, que se llamaba Pasca, con los capitanes más principales de su Estado (que llaman utas) entraron desarmados en la casa donde estaba el capitán Lázaro Fonte" (Piedrahíta 1: 301 cit. en Londoño, "Los muiscas" 110).

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 76 20/12/12 5:37

ejemplo, durante el juicio en que se enfrentaron los encomenderos de los psihipquas de Saque e Icabuco, pueblos ubicados al suroccidente de la ciudad de Tunja, por el dominio de una capitanía compuesta, los indios hablaron del tyba Ochonoba como un capitán grande, que servía a Icabuco, tal como lo hacían Sora, Cucaita, Soracá y Turga con el psihipqua de Tunja (AGN, *E* 11, f. 145 v.).

La existencia de capitanías independientes, es decir, de grupos simples o compuestos gobernados por un tyba, pero que no estaban sujetos a ningún psihipqua, ha sido señalada por varios autores, aunque no está plenamente confirmada, y es casi seguro que tales capitanías fueron el resultado del establecimiento del sistema de la encomienda, cuando los cacicazgos más complejos se desarticularon. Manuel Lucena, por ejemplo, encontró que en la visita realizada en 1594 a los pueblos de Engativá (Ingatyba), Teneme, Sisatyba y Comba, en los alrededores de Bogotá, se mencionó a un grupo de tybas independientes que habían estado sujetos al psihipqua de Bogotá, pero luego fueron separados de él para formar una encomienda (135).

Los documentos consultados indican que se podía llegar a ser tyba de varias maneras, y no siempre por medio de la sucesión matrilineal. Lo normal era que en cualquier grupo local de filiación o en cualquier conjunto de unidades domésticas ejerciera la autoridad el hombre de mayor edad; en otras palabras, el tío materno más viejo. Cuando el jefe del hogar faltaba, por muerte o ausencia, se buscaba al pariente más cercano. Lo ideal era un sobrino, hijo de alguna de sus hermanas mayores, pero cuando no lo había o era demasiado pequeño, se buscaba a un hermano o a cualquier varón con algún grado de parentesco. En síntesis, se aplicaban las reglas de la sucesión matrilineal. Sin embargo, diversos factores podían alterar estas normas que, de hecho, eran bastante flexibles. Por ejemplo, la ausencia total de parientes masculinos elegibles podía significar que el hombre que terminaba ejerciendo la autoridad perteneciera a otro linaje. Las guerras, epidemias o migraciones podían llevar a situaciones imprevistas y a soluciones muy diversas. Además, la injerencia de autoridades de mayor rango podía inclinar la balanza hacia uno u otro lado cuando se presentaban disputas entre varios pretendientes con el mismo derecho, o sencillamente se podía imponer a la fuerza algún extraño. Esto explica por qué en algunos casos los sucesores de los tybas fueron parientes (sobrinos, hermanos, hijos, etc.) y en otros, simplemente, fueron impuestos por los psihipquas. Así lo da a entender don Pedro Chitaragüey, psihipqua de Turmequé en 1558, cuando las autoridades le preguntaron por qué el psihipqua de Icabuco

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 77 20/12/12 5:37

había nombrado tyba a un hombre llamado Ochonoba: "que lo haría por ser el dicho Ochonoba su pariente y de su casa y su pregonero, porque siempre los caciques hacen sus capitanes y les dan indios para que manden a sus pregoneros y parientes y de su casa" (AGI, *J* 488).

Un hecho curioso, detectado en la revisión documental, es que en algunos casos parece que los que llegaban a ser tybas cambiaban de nombre. Resulta difícil establecer si era una costumbre generalizada o se limitaba a solo algunas regiones. Durante un pleito entre Súnuba y Guatavita, en 1563, el tyba Toaquira mencionó que cuando era muchacho y aún no ejercía como tyba solía llamarse Quiminza, pero luego se cambió de nombre (AGN, *CI* 22, ff. 208 r.-208 v.). Durante la visita que adelantó el oidor Tomás López en 1560 en el pueblo de Bosa se encontró a un capitán llamado Sitata, que había heredado el mando de su tío, quien se llamaba igual (AGN, *VB* 18, f. 234 r.). Y en otro caso mucho más tardío, en el pueblo de Turmequé existía en 1575 un capitán llamado Opamoyayopa, que estaba en proceso de heredar la capitanía de un pariente del mismo nombre (AGN, *CI* 21, f. 500 r.). Los últimos ejemplos podrían ser coincidencias o indicar que existía la costumbre de nombrar a los sobrinos herederos igual que a sus tíos, y no necesariamente la de cambiar de nombre al asumir un cargo. Sin embargo, el hecho no deja de ser bastante llamativo.

Buena parte de los capitanes que aparecen en los documentos tienen nombres que incluyen como prefijo o sufijo la partícula *tyba*. Por ejemplo, en 1558, varios personajes con nombres como Agustatyba, Gasentyba, Muentyba, Vatyba, Tuntyba, Fustyba y Patyba declararon en un pleito que enfrentó a los psihipquas de Fumeque (Fómeque) y Chiguachi (Choachí), al oriente de la ciudad de Santafé (AGN, *E* 30, ff. 287 r.-364 v., 1023 r.-1024 v.)[5]. En un diccionario de lengua muisca se aprecia que esta partícula se agregaba al tipo de capitanía de la que se estaba hablando, para distinguir los capitanes "mayores" de los "menores". Aquel que mandaba sobre una capitanía mayor era llamado zibyntyba y el que gobernaba una uta era el *uta tybargue* (*"Diccionario"* 209). Para hablar de un capitán en términos generales, sin especificar si lo era de una zibyn o una uta, se usaba la partícula *tyba*, como se deduce de algunas frases de

[5] Cabe aclarar que los escribanos anotaban los nombres tal como los escuchaban, sin seguir unas reglas uniformes de ortografía. Así, una misma persona podía aparecer como Vatiba, Vateba, Bativa, Bateba, Uativa, etc., incluso en la misma página o renglón. Aquí se ha unificado la ortografía de *tyba* para ilustrar el argumento.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 78 20/12/12 5:37

los catecismos y confesionarios que acompañaban al diccionario citado y a la gramática de fray Bernardo de Lugo[6]. Además, se han encontrado documentos que confirman esta interpretación sin que pueda quedar ninguna duda. En 1558, durante el transcurso del juicio que enfrentó a los psihipquas de Saque e Icabuco por la capitanía compuesta de Ochonoba, las autoridades españolas pidieron a los indios que aclararan por qué en algunos momentos llamaban Ochonobatyba al capitán, y ellos explicaron que *tyba* quería decir "capitán" en la lengua de aquella región (AGI, *J* 488, f. 10 v.). Pero la palabra también significaba compañero, anciano, amarillo y platero (orfebre), lo cual sería un indicio de que el cargo, de alguna manera, se asociaba a la amistad, la experiencia y la sabiduría de los mayores de la comunidad (*"Diccionario"* 333).

La partícula *tyba* también aparece con frecuencia en el contexto religioso. En un interesante documento de finales del siglo XVI, elaborado en el marco de una investigación que se hizo en Fontibón por la presencia de numerosos sacerdotes muiscas que seguían manteniendo viva la religión prehispánica, se hizo un listado de estos personajes y de sus ayudantes o "sacristanes"[7]. Los nombres de los "mohanes", en su lengua, tenían casi todos el sufijo *-chyquy* y los "sacristanes" tenían la misma raíz, con el sufijo *-tyba*. Por ejemplo, Chinuachyquy tenía un ayudante llamado Chinuatyba y así sucesivamente (AGI, *ASF* 17, doc. 11.92.3.1)[8]. Según se cuenta en el mismo documento, eran aprendices del oficio religioso, escogidos desde tierna edad, que se preparaban durante varios años para reemplazar al *chyquy* cuando muriera. Su preparación era igual a la de los sucesores de los psihipquas. De este modo, se puede considerar que el lexema *tyba* puede significar una persona que tiene cierto reconocimiento político o religioso

[6] También podría ser *tybara gue* o *tybargue*. Esta deducción se desprende de la forma como se traduce en el diccionario la frase "¿Habéis tenido respeto a vuestros caciques, capitanes y a los sacerdotes españoles?", que sería: "¿Umpsiqua umtybara gue apquas chyquy sue achiez umzaoa?" (*"Diccionario"* 356). En el confesionario que acompaña la gramática de Lugo se formula una pregunta similar, correspondiente al cuarto mandamiento: "¿Has tenido respeto a los sacerdotes, a los viejos, a los caciques y capitanes?", cuyo equivalente en lengua muisca es "Vm bxhipqua vmtybà tybarà guè, apquas chyqy, fue, achiè, zhyum zhaguà" (*Gramática* ff. 155 r., 173 v., foliación original 130 r., 147 v.).

[7] Los sacerdotes muiscas eran llamados "mohanes", "santeros", "jeques" o "chuques" por las autoridades españolas, producto de deformar la palabra *chyquy*.

[8] La escritura original en el texto es Chinuacheque y Chinuateba. Un análisis más detallado de las implicaciones lingüísticas de estas palabras puede consultarse en María Stella González ("Los sacerdotes").

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 79 20/12/12 5:37

dentro de su grupo, pero sin llegar al nivel de un psihipqua o de un chyquy. Esto sugiere que la relación que mantenía un aprendiz o ayudante con el sacerdote era análoga a la que mantenía un capitán con el cacique. En la medida en que un capitán podía llegar a ser cacique algún día, era una relación no solo política, sino también maestro-alumno.

Si ahora pasamos a analizar las funciones que tenían los tybas, nos encontramos con una serie de dificultades. Las fuentes son relativamente más generosas con los datos referentes a las actividades que interesaban directamente a los conquistadores y las autoridades coloniales, pero callan sobre otros aspectos fundamentales. Por ejemplo, el tema de los tributos está relativamente bien documentado. Se sabe que una de las funciones principales de los tybas era reunir entre su gente los bienes que entregaban a los psihipquas, al tiempo que dirigían todas las labores comunitarias. Al parecer, los psihipquas solo recibían directamente los tributos de sus parientes cercanos: los miembros de su grupo local. Los demás tributaban a través de su tyba y eran dirigidos por él cuando iban a cumplir con las tareas comunales asignadas, como construir los cercados o hacer las labranzas del psihipqua. Los ejemplos tempranos que se pueden citar son numerosos. Incluso el hecho de que un tyba recogiera tributos entre su gente para llevarlos a un determinado psihipqua fue usado ante los tribunales españoles como prueba de su pertenencia a él. En 1559, durante el pleito entre Saque e Icabuco, fue citado a declarar Pedro de Colmenares, quien había administrado la encomienda de Guatavita durante los años en que Hernán Pérez de Quesada y Alonso Luis de Lugo la habían tenido en su poder (entre 1539 y 1544). Su testimonio era importante para determinar si el tyba Toaquira pertenecía al psihipqua de Guatavita. Colmenares dijo que estaba seguro de esto, ya que en varias ocasiones había tenido que ir al valle de Guachetá, donde Toaquira y su gente se habían establecido, y lo había visto llevando oro. En esta misma ocasión Agustín Castellanos, quien administró después la misma encomienda, agregó que en cierta ocasión el psihipqua se había enojado con Toaquira porque este no le llevó oro de buena calidad y había intentado ahorcarlo con una soga, pero lo perdonó gracias a su intervención (AGN, *CI* 22, ff. 98 r.-99 v.).

Otra función de los tybas que se destaca continuamente es la del cuidado de los sitios donde las gentes depositaban sus ofrendas, llamados "santuarios" por los españoles. Podían ser lugares como la cima de los cerros, el borde de las lagunas, cuevas ubicadas en lugares remotos, grandes piedras o

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 80 20/12/12 5:37

bohíos preparados especialmente para tal efecto. Ahí se realizaban ceremonias, probablemente bajo su dirección, y es probable que fueran heredados por los sucesores. Según Correa, los lugares altos y apartados, las cuevas y las lagunas eran concebidos como umbrales hacia el más allá, donde se hacía todo tipo de rituales y enterramientos. En ellos se han encontrado figuras antropomorfas con cavidades para depositar ofrendas envueltas en mantas. Correa argumenta que podían representar a los ancestros y simbolizaban la identidad de cada pueblo, de manera que los rituales que se realizaban ante ellos actualizaban y mantenían vivas las relaciones con los antepasados (*El sol* 86). Pero es probable que la ubicación de estos santuarios en lugares alejados de los asentamientos no corresponda a lo que sucedía en tiempos prehispánicos. Langebaek ha señalado que la información de que disponemos proviene de finales del siglo XVI y comienzos del XVII, cuando estaba muy avanzada la colonización y las autoridades emprendieron varias campañas para impedir que los indios siguieran practicando sus creencias. Por lo tanto, el hecho de que se ubicaran en sitios apartados, escondidos y de difícil acceso pudo ser una estrategia para ocultarlos. Antes solían estar en los cercados y otros sitios públicos, a la vista de todos ("Resistencia"). Además, las descripciones más tempranas, como el "Epítome de la conquista", cuentan que cada familia tenía un santuario en su casa, semejante a los lares de los romanos ([¿Santa Cruz?] 138).

El patrocinio de las ceremonias religiosas y festivas hacía parte de las obligaciones de los jefes. Durante una investigación en 1577 un indio "principal" de Paipa dio a entender que solamente las autoridades tenían santuarios, porque en medio de las torturas a que lo sometieron se defendió alegando que no era cacique ni capitán para tenerlos (AGI, *E* 824 A, pieza 6, f. 189 v.). Es probable, incluso, que no hayan existido especialistas religiosos propiamente dichos en las sociedades muiscas, sino que muchos de los chyquys que identificaron los españoles fueran en realidad tybas, cuyas responsabilidades de mando estaban indisolublemente relacionadas con el fomento del culto religioso. En 1547, por ejemplo, el psihipqua de Guatavita tenía un tyba en tierras de Guasca encargado de cuidarle un santuario de sus antepasados. Los españoles lo llamaron "jeque y santero mayor de Guatavita"[9]. Como este, los tybas acusados

[9] El asunto se mencionó en el marco de un pleito entre Diego Montañez y Melchor Valdez, encomendero de Guatavita. Montañez presentó una queja ante las autoridades porque el teniente de gobernador Pedro de Ursúa lo había autorizado a saquear los santuarios y buscar

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 81 20/12/12 5:37

de mantener santuarios abundan en la documentación de finales del siglo XVI y comienzos del XVII, cuando se desarrollaron varias campañas para erradicar las prácticas religiosas prehispánicas que subsistían en buena parte del altiplano cundiboyacense. En un caso en el cual se enfrentaron el encomendero y el psihipqua de Tota en 1574 se ventilaron múltiples acusaciones contra los tybas del lugar por los santuarios que mantenían (AGN, *CI* 29, ff. 1 r.-327 v.). Luego, en 1577, las autoridades civiles y eclesiásticas recorrieron la provincia de Tunja y descubrieron cientos de santuarios cuidados por psihipquas y tybas, con ofrendas como figuras de oro, caracoles, textiles y otras cosas[10]. La existencia de un santuario bajo la responsabilidad de algún tyba en determinado lugar también fue usada ante los tribunales españoles en las décadas posteriores a la Conquista como prueba de que el tyba en cuestión vivía en ese sitio, como sucedió en 1563, cuando varios testigos usaron el argumento de que Toaquira tenía uno en Guatavita, para demostrar que allí tenía sus tierras (AGN, *CI* 22, f. 206 v.).

Un aspecto final que vale la pena mencionar es la relación que tenían los tybas con los psihipquas. Toda la documentación revisada, tanto la que corresponde a las fechas más tempranas como la que proviene de momentos más tardíos, indica que los vínculos que los unían no eran muy fuertes. Los tybas tenían mucha influencia sobre sus parientes, y si estaban descontentos podían migrar hacia un lugar que les ofreciera mejores posibilidades, aliarse con otro psihipqua u ofrecerle obediencia. Esta situación generó múltiples conflictos en las décadas posteriores a la Conquista entre psihipquas y encomenderos que veían marcharse de un lugar a otro a sus tybas, cambiando sus compromisos y lealtades. Se ignora si esta situación se vivió con la misma intensidad en tiempos prehispánicos, si se tiene en cuenta que la llegada de los españoles generó un reacomodo del poder y de las alianzas. Sin embargo, resulta probable que los conflictos vividos durante los primeros años de la dominación española hayan sido prolongaciones de tensiones que venían de tiempo atrás y que reflejen

sepulturas indígenas por toda la región, salvo en los repartimientos de Bogotá, Fontibón, Sogamoso y Duitama, con tal de que pagara los quintos y se acompañara de un oficial real, pero el encomendero de Guatavita le estaba pidiendo que le diera la tercera parte de las sepulturas abiertas en su repartimiento, lo que sumaba 300 pesos de oro (AGI, *J* 1096, n. 1).

10 Esta campaña para descubrir santuarios fue denunciada unos años más tarde por el cacique mestizo de Turmequé, don Diego de Torre, debido a los enormes abusos que se cometieron en medio de su desarrollo (Rojas, *El cacique*).

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 82 20/12/12 5:37

la fragilidad de los vínculos que unían a los cacicazgos prehispánicos, de acuerdo con la configuración modular-celular que se ha propuesto.

Un caso que ilustra esta situación se presentó a comienzos de la década de 1550. El encomendero Alonso Domínguez, vecino de la ciudad de Vélez, entabló en 1553 una demanda contra Juan Mateos porque algunos indios del psihipqua de Saque se habían ido a servir al de Lenguaruco. Los testigos contaron que este grupo estaba al mando de Socatame y se pasaba de un psihipqua a otro según le convenía, sobre todo cuando los cristianos iban a verlos. Pero era algo que hacían desde antes de la Conquista, por lo que contó uno de ellos. Domínguez se quejaba de que muchos de los indios de su encomienda se habían ido a diferentes lugares de la región y el psihipqua no había podido impedirlo. Por ejemplo, en el sitio de Pare, a unos 15 kilómetros de Saque, se había establecido un grupo de cinco indios con sus mujeres y esclavos. En varias ocasiones habían ido a traerlos, pero siempre se devolvían. Sin embargo, lo curioso es que seguían enviando los tributos al psihipqua de Saque (AGN, *E* 11, ff. 175 r.-176 v., 252 r.).

En el pleito entre Súnuba y Guatavita, en 1556, se habló también de un tyba llamado Cuentyba, con veinte indios a su cargo, que solía ir y venir entre los dos lugares. Un hermano del psihipqua de Guatavita había ido a hablar con él en varias ocasiones para tratar de convencerlo de retornar a sus tierras, pero Cuentyba respondía que solamente volvería cuando "un cristiano fuese por él"; es decir, cuando fuera obligado por las autoridades españolas (AGN, *CI* 22, f. 5 v.). En otro caso en que se enfrentaron los psihipquas y encomenderos de Fumeque y Chiguachi se dio una situación similar. El tyba Sinua, a cargo de la capitanía compuesta de Gacha, contó en 1558 que el psihipqua de Fumeque lo había engañado al decirle que la audiencia había dado orden de que le sirviera desde entonces en adelante. Como pensó que era verdad, dejó de servir a Chiguachi y a su encomendero, y empezó a darle a Fumeque el oro y las mantas que recogió entre su gente. Además, se había llevado a otras tierras a dos "principalejos" (tal vez utas o jefes de grupos locales), con toda su gente. Como todo partía de un engaño, Sinua pidió a las autoridades que le devolvieran los tributos y que hicieran volver a los "principalejos" (AGN, *E* 30, f. 319 r.).

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 83 20/12/12 5:37

CAPÍTULO 3

Los PSIHIPQUAS

Como se vio al comienzo de esta parte, el término *cacicazgo* se impuso a lo largo del siglo XX entre los investigadores para referirse a las entidades políticas compuestas por más de una capitanía que encontraron los españoles en el territorio muisca, y desplazó las denominaciones de "señorío", "reino", "tribu" o "nación", que se les dieron en siglos anteriores. Se puede considerar que todos los autores han coincidido en las características esenciales que atribuyen a estas estructuras, basados en una serie de ideas tomadas de la antropología política y del neoevolucionismo de mediados del siglo XX. Se considera que un cacicazgo es, esencialmente, dos cosas. En primer lugar, una sociedad agrícola sedentaria de tamaño variable y políticamente autónoma, caracterizada por la presencia de un jefe hereditario, cuya función principal es redistribuir los excedentes del trabajo comunitario. En segundo lugar, es un estadio intermedio en la evolución de las culturas humanas, entre las bandas igualitarias de cazadores recolectores y los grandes Estados. Los cacicazgos habrían sido las primeras sociedades jerarquizadas de la historia humana, donde se desarrollaron de manera incipiente las instituciones que luego formarían la burocracia característica de los Estados. En años recientes, con el paulatino abandono de las teorías evolucionistas, la idea de que los cacicazgos fueron una etapa universal de la evolución social ha caído en desuso, pero se ha mantenido el término como categoría para clasificar algunas culturas indígenas prehispánicas; sobre todo en el campo de la arqueología.

La definición que tal vez ha sido más influyente entre los antropólogos e historiadores colombianos es la que acuñó Robert Carneiro para hablar de un tipo de sociedad que denominó *chiefdom* (jefatura), palabra que fue traducida

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 85 20/12/12 5:37

al castellano usando el término colonial de cacicazgo: "Una unidad política autónoma que engloba cierto número de aldeas o comunidades, bajo control permanente de un jefe supremo". Según Londoño, sus características generales eran: 1) la producción de un excedente y la especialización económica; 2) la existencia de un centro permanente que cumplía funciones redistributivas; y 3) la jerarquización social, pero sin verdaderas clases sociales. En el caso de los muiscas, el autor sugirió que los únicos cacicazgos propiamente dichos, por ser independientes, complejos y compuestos por varias comunidades locales encabezadas por un jefe principal, fueron el "zacazgo" de Tunja y el "zipazgo" de Bogotá. La definición usada por Londoño hacía énfasis en las funciones económicas del jefe y trataba de despojar el tributo de su carácter negativo, al considerar que no era una apropiación privada de los excedentes comunitarios ("Los cacicazgos" 97). En esta misma línea se han movido autores más recientes, como Langebaek (*Mercados*) o Correa (*El sol*). Para el último, los cacicazgos eran sociedades que no empleaban la centralización política con el fin de privatizar excedentes sociales, sino en las cuales los miembros de la élite los colectaban para redistribuirlos entre los comuneros. Correa definió, además, la redistribución siguiendo las ideas de Karl Polanyi; es decir, como la asignación de bienes (incluyendo la tierra y los recursos naturales) que se recogen y se distribuyen mediante la costumbre, la ley o una decisión central apropiada (*El sol* 16-19).

Por otra parte, Juan y Judith Villamarín han propuesto una definición de cacicazgo que hace énfasis en la organización política. Para estos autores se puede llamar cacicazgos a las sociedades autónomas en las cuales hay jerarquías políticas centralizadas permanentes, encabezadas por un jefe. La jefatura es institucionalizada y hereditaria, definida por una regla de sucesión explícita y restringida a las élites ("Chiefdoms" 577). Esta definición, que es bastante similar a la de Carneiro, resulta un poco más adecuada para los fines de esta investigación, pues se refiere únicamente al tipo de organización política de la que se está hablando, sin hacer referencia a otros aspectos como las funciones económicas de los jefes o la especialización económica regional. Aunque en la actualidad la mayoría de los especialistas aceptan sin objeciones que los tributos recolectados por los jefes muiscas eran redistribuidos de una u otra forma, las evidencias no resultan tan claras. Este puede ser uno más de los casos en que se aplican hipótesis desarrolladas para explicar el funcionamiento de sociedades pertenecientes a contextos muy diferentes y luego se asumen como hechos ya demostrados. Pudo haber existido un mecanismo de redistribución,

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 86 20/12/12 5:37

pero resulta claro que los jefes muiscas también lograron acumular excedentes para su propio beneficio. Además, puede argumentarse que todas las sociedades antiguas y modernas donde han existido sistemas tributarios, ya sean cacicazgos o Estados, han ejercido la redistribución de una u otra manera, con lo cual se vuelve problemático tomar esta característica como un rasgo distintivo de un tipo de organización política. Lo más adecuado sería usar los términos *cacique* y *cacicazgo* con el mismo significado que les dieron los actores sociales que estamos analizando, y no construir definiciones para luego intentar encajar los datos en ellas. Trataremos de ver a continuación qué sentido tenían estas palabras para los españoles y los muiscas del siglo XVI, haciendo antes la aclaración de que así se usarán de ahora en adelante. Construir una definición implica comprender la naturaleza del objeto que se pretende definir y así, en la medida de lo posible, reflejar toda su complejidad y especificidad. El objetivo general de esta sección es el de tratar de saber qué era lo que los habitantes del actual altiplano cundiboyacense llamaban cacicazgos en el momento de la Conquista; es decir, tratar de definirlo.

Cacique fue un término utilizado por los españoles desde los primeros años de la Conquista. Fue tomado de la lengua de los grupos indígenas de las Antillas y luego se extendió al resto de la América española. Se usó en el castellano del siglo XVI con el significado de "señor de vasallos" y "máxima autoridad tradicional de los indios". Además, fue tomando una connotación negativa, al usarse por extensión con respecto a todas las autoridades que por su soberbia infundían miedo para hacerse obedecer[1]. El término ha adquirido en épocas más recientes el significado coloquial del gobernante de pequeñas localidades que ejerce un poder abusivo o una indebida influencia en los asuntos políticos y administrativos, a través de prácticas como el clientelismo[2]. Se sabe que en el caso de los españoles que se establecieron en el territorio muisca la adopción de la palabra *cacique* para referirse a los jefes de las entidades políticas compuestas fue bastante temprana y se usó ampliamente en toda la documentación, a veces, en la forma redundante, muy propia de la época, de "cacique y señor". Hasta el momento no se ha encontrado en las crónicas o la documentación de archivo ninguna mención del término muisca *psihipqua*, y solamente se conoce

1 RAE, *Diccionario de la lengva castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces* 2: 38.

2 RAE, *Diccionario de la lengua española. Vigésima primera edición* 246.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 87 20/12/12 5:37

su significado gracias a los diccionarios y gramáticas del siglo XVII que han sobrevivido. La ausencia de esta palabra en los documentos resulta bastante extraña, dada la importancia que los españoles les dieron a estos jefes, a los cuales hacían referencia continuamente, llamándolos en algunas ocasiones zipas. Por el parecido en la pronunciación de ambos términos se puede aventurar la siguiente conjetura: los primeros conquistadores, que aún no conocían la lengua muisca, debieron de escuchar a los indígenas llamar psihipquas a sus jefes, pero simplificaron y adaptaron la palabra a la pronunciación castellana como zipa. De manera que este no sería un título honorífico reservado únicamente al psihipqua de Bogotá, sino la forma como eran llamados todos los "caciques y señores".

Un indicio que apoya esta suposición es el hecho de que en los diccionarios del siglo XVII la voz *psihipqua* se traduce como "cacique", "señor de vasallos" y "príncipe" (*"Diccionario"* 201, 304 y 318). Los dos primeros significados son muy similares. Un señor de vasallos es todo aquel que goza de algún título de nobleza hereditaria y posee tierras y personas adscritas a ellas, a las cuales tiene derecho a cobrar un tributo. Para los españoles del siglo XVI un psihipqua era más o menos eso, y por tal razón no dudaron en compararlos con la nobleza que conocían en Europa. Pero el tercer significado sugiere que la palabra *psihipqua* también se usaba para referirse a gobernantes de más alto rango. En el castellano de la época *príncipe* significaba "el principal y más aventajado en alguna cosa, el grande de algún reino, el soberano y, por antonomasia, el heredero de la corona"[3]. Por lo tanto, lo correcto sería considerar que *psihipqua* también significaba rey, soberano o gobernante poderoso.

La voz *cacicazgo* se derivó de *cacique* y se usó para designar el territorio gobernado por un jefe indígena, así como el cargo, título o dignidad que ostentaba[4]. Por lo tanto, tenía una fuerte connotación territorial y nobiliaria. De hecho, como se verá más adelante, la corona española asimiló este título a la pequeña nobleza rural castellana. Hasta el momento no se conoce su equivalente en lengua muisca. En los diccionarios conocidos no aparece mencionada ninguna palabra con su significado. El cacicazgo muisca se puede definir como una entidad política autónoma, compuesta por una o varias capitanías, ya sean

[3] RAE, *Diccionario de la lengva castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces* 5: 381.

[4] RAE, *Diccionario de la lengva castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces* 2: 38.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 88 20/12/12 5:37

simples o compuestas, y gobernada por un jefe llamado psihipqua. La configuración más simple sería la de un cacicazgo integrado por una sola capitanía; es decir, por un solo grupo local de filiación, con unas pocas gues o unidades domésticas. En este caso, la diferencia entre el capitán y el cacique no existiría. El tyba sería el mismo psihipqua. Por eso, a veces los mismos personajes son llamados caciques o capitanes en el mismo documento. Sin embargo, la configuración más frecuente es la de los cacicazgos con varias capitanías simples o compuestas, de acuerdo con la estructura modular-celular que ya se ha presentado.

El equivalente del cacicazgo muisca entre los nahuas del centro de México sería el altepetl, el Estado étnico, analizado por Lockhart. Esta palabra significa literalmente "el agua y la montaña", pero su sentido más adecuado es el de una organización de personas que tiene el dominio de un determinado territorio (27). También tiene una connotación territorial y puede ser considerada equivalente a *pueblo*, que en español designa un lugar o un grupo de gentes. Un altepetl nahua estaba compuesto por una serie de partes separadas y autónomas, en relación idéntica con un núcleo común, llamadas calpulli. Sus jefes eran llamados *teuctlatoani* y el jefe máximo era el *tlatoani*. Cada altepetl mantenía un mercado central. Las viviendas de los jefes y los templos tendían a construirse cerca, de modo que formaban una especie de asentamiento urbano. Los calpulli contribuían autónomamente con el tributo y formaban unidades de combate separadas. Cada uno mantenía su propio templo, aunque había uno más importante para todo el altepetl.

El caso muisca presenta algunas similitudes. Las capitanías también contribuían de manera autónoma con los tributos, formaban grupos separados para ir a la guerra o al trabajo y mantenían sus propios lugares de culto. Otra semejanza es que los tlatoanis actuaban en nombre de todo su altepetl, pero pertenecían a un calpulli, del cual eran el teuctlatoani. Este calpulli era considerado de mayor rango. Finalmente, la unión de varios altepetl formaba altepetl compuestos, que eran entidades muy grandes y complejas, pero frágiles y conflictivas. En estos casos, el tlatoani más importante no mandaba realmente sobre los demás. Cada parte mantenía su jefe y su autonomía. El tlatoani del altepetl de mayor rango era una especie de jefe ceremonial. Al parecer, así funcionaba la Triple Alianza, también conocida, equivocadamente, como "Imperio azteca". Los tres altepetl que la componían eran los de Tenochtitlan, Tetzcoco y Tlacopan, pero el primero era el que ejercía la supremacía sobre sus aliados.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 89 20/12/12 5:37

Los españoles, guiados por la versión mexica de los hechos, no llegaron a comprender cabalmente su organización y la interpretaron como si fuera un reino al estilo europeo (Carrasco; Lockhart 29). Una situación que también se dio en el caso de los cacicazgos compuestos de los muiscas, que se analizarán más adelante.

La organización política de las comunidades que habitaron los Andes centrales también es bastante conocida por los especialistas. Los jefes étnicos recibían diferentes nombres, como *qapaq* entre los pukinas, *malkus* entre los aimaras y *kurakas* entre los grupos de habla quechua (Saignes 62). Sin embargo, los españoles popularizaron desde los primeros años de la Conquista el término *kuraka*, con el mismo significado de cacique, para referirse a las autoridades indígenas de las provincias de Quito, el Perú y Charcas, costumbre que ha prevalecido hasta nuestros días. De acuerdo con Karen Spalding, esta palabra puede ser traducida como "señor", "jefe", o "el que tiene la voz por todos" (*De indio* 35). Simbolizaba la unidad e identidad de su ayllu, era el representante del grupo y el guardián de las normas sociales que regulaban las relaciones entre los miembros de la sociedad, en el marco de la serie de derechos y obligaciones definidos por la reciprocidad andina. Su legitimidad se basaba en la generosidad y en la gestión de las actividades comunitarias. Un señor astuto podía crear una red de dependencias que reforzaban su lugar privilegiado.

Entre sus deberes estaba la representación del grupo ante los forasteros, la defensa de su territorio, la redistribución de los derechos sobre las tierras, la organización del almacenamiento y circulación de los productos, la organización del trabajo comunitario y la distribución de regalos. También era fundamental su papel como organizador y patrocinador de las ceremonias religiosas. La religión era concebida como una prolongación del sistema de reciprocidades, que dominaba la vida social, entre los hombres y las *huaca*s (seres sobrenaturales). Además, la religión ritualizaba las hostilidades entre los grupos para permitir la cooperación en el trabajo. En retribución por sus servicios, el kuraka tenía derecho a exigir obediencia y un acceso especial a los bienes y recursos de la comunidad. Se le asignaban tierras que eran trabajadas por todos y tenía derecho a sirvientes o yanaconas. Durante la dominación *inka* también se encargaba de hacer cumplir las obligaciones frente al Estado (Stern, *Los pueblos* 34-44). Algunos de estos derechos y obligaciones han sido documentados en el caso de los jefes muiscas y han llevado a los investigadores a asimilar, de un modo un tanto apresurado, a los psihipquas con los kurakas;

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 90 20/12/12 5:37

por lo menos, en cuanto a los aspectos económicos involucrados en el ejercicio de su autoridad.

No resulta claro en la evidencia documental que la legitimidad de los psihipquas se haya basado en su generosidad o en su capacidad de gestión de los recursos en un marco de reciprocidad y redistribución. Aunque estos mecanismos operaban, todo parece indicar que el derecho que tenían ciertas personas para gobernar provenía de su pertenencia a linajes nobles, que argumentaban tener algún vínculo privilegiado con el mundo sobrenatural. Es decir, se trataba de una legitimidad fundamentada en el supuesto origen divino de ciertos miembros de la sociedad, que de esta manera justificaban la dominación sobre los demás. Hay evidencias tardías de que estos linajes aún seguían operando varias décadas después de la Conquista, como se apreció durante un juicio en 1574, durante el cual varios hombres se disputaron ante las autoridades coloniales el cacicazgo de Tibasosa. De acuerdo con las declaraciones de los indios, solo algunos pretendientes tenían legítimo derecho a aspirar al cacicazgo por pertenecer a los linajes de donde salían los jefes, que se llamaban *coymusi* y *zipaxog*, que traducía "casta y generación para cacique y de caciques". Pero también había otros linajes importantes de donde salían los ayudantes o "pregoneros" de los psihipquas, llamados *guaydiga* (AGN, *CI* 37, f. 455 r.).

De acuerdo con Correa, la mitología muisca mostraba que el origen del poder político era el dios Sol, quien lo transmitió a los psihipquas como sus descendientes (*El sol* 40). De hecho, el origen divino de las autoridades es algo que aparece en las tradiciones de muchos pueblos de las Américas. Algunos mitos recogidos por Simón a comienzos del siglo XVII, y probablemente tomados del manuscrito de Aguado, elaborado en la década de 1570, dan cuenta de las creencias sobre el origen sobrenatural de algunos linajes de psihipquas en el territorio muisca. Es muy difícil establecer si estas versiones que han llegado hasta nuestros días corresponden a los relatos prehispánicos originales, ya que es muy evidente la influencia de los relatos bíblicos cristianos. Con toda seguridad fueron tradiciones reelaboradas por varias generaciones de indígenas que ya conocían la religión católica y por los mismos cronistas que las recogieron por escrito y las adaptaron para sus lectores blancos. Sin embargo, podemos considerar que algunas estructuras y temas fundamentales debieron resistir el paso del tiempo.

Veamos un mito que narra el origen de la humanidad en Sogamoso y Tunja que, según Simón, era diferente del que se narraba en la región de

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 91 20/12/12 5:37

Bogotá. Al inicio de los tiempos ya existían cielo y tierra, con todo lo que se contiene en ellos. Solamente faltaban el Sol y la Luna. Todo estaba oscuro y los únicos que habitaban la Tierra eran los psihipquas de Sogamoso y Tunja. Ellos crearon a todas las personas. A los hombres los formaron con tierra amarilla, y a las mujeres, de una hierba alta que tenía el tronco hueco. Como la Tierra aún permanecía en tinieblas, el psihipqua de Sogamoso le ordenó al de Tunja, quien era su sobrino, que se elevara al cielo y alumbrara al mundo convirtiéndose en el Sol. Como no era suficiente para alumbrar la noche, el psihipqua de Sogamoso también ascendió y se convirtió en la Luna. Por esa razón los indios quedaron obligados a rendirles culto a los astros. Se decía que los hechos habían sucedido en diciembre, y para conmemorarlos hacían en Sogamoso una fiesta llamada Huan, en la cual se convocaba a la gente de toda la región y salían doce indios vestidos de rojo con guirnaldas, cruces y pájaros pequeños en la frente. En el medio iba uno vestido de azul. Todos cantaban que eran mortales y no sabían qué pasaría con sus almas. Las gentes lloraban al escucharlos, y era costumbre que el psihipqua los convidara a beber chicha para consolarlos (Simón 3: 409-410).

Otro mito interesante es el que se refiere a los supuestos orígenes sobrenaturales de los primeros psihipquas de Tunja. El cronista narró esta historia para demostrar que uno o varios apóstoles habían enseñado el Evangelio en tierras de los muiscas en tiempos muy remotos, pero luego el demonio se había dedicado a predicar contra ellos. En este caso en particular se trataba de una burla o parodia del misterio de la encarnación. Sin embargo, una interpretación alternativa es que puede tratarse de una historia destinada a desprestigiar a los psihipquas de Tunja, inventada por otros indios, o por los mismos españoles para justificar la Conquista. En todo caso queda claro el vínculo entre el mundo sobrenatural y su dinastía. Se contaba que el demonio había dicho a los indios que el Sol se encarnaría en una doncella virgen de Guachetá, imitando el nacimiento de Cristo. El psihipqua del lugar tenía dos hijas y ambas querían que el milagro se realizara en ellas. Todos los días al amanecer salían del cercado e iban a un monte, donde se recostaban de manera que el Sol las tocara con sus primeros rayos. Una de ellas quedó embarazada y dio a luz una *guataca*, que era una esmeralda grande. La mujer la envolvió en algodón y la puso entre sus pechos. Al cabo de unos días se convirtió en un niño, al que llamaron Goranchacha, o Gran Chacha, que fue criado en casa de Guachetá como hijo del Sol. Cuando tuvo más de veinticinco años marchó al cercado de

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 92 20/12/12 5:37

Tunja, donde fue recibido y hospedado de acuerdo con su dignidad[5]. Luego fue a ver a Sogamoso, donde lo recibieron igual. De regreso a Tunja se encontró con alguien que le contó que el psihipqua había ahorcado a uno de sus sirvientes. Entonces Gran Chacha montó en cólera y mató al psihipqua, y así se convirtió en señor de toda la provincia. Luego se instaló en su cercado y nombró criados y pregoneros. El más estimado era uno que tenía cola y venía del infierno. Simón anota que no era raro que en estas tierras algunos psihipquas fueran demonios, "sin que podamos dar a esto más salida que encoger los hombros y arquear las cejas en los juicios impenetrables de Dios, que permite esto por lo que él sabe" (3: 418-419).

El Gran Chacha comenzó a gobernar con crueldad y no permitía que lo miraran a la cara. La gente debía postrarse ante él con el rostro pegado al suelo. Luego decretó muchas leyes, algunas consideradas buenas por el cronista, por estar de acuerdo con los mandamientos, pero supuso que era para introducir otras malignas, como adorar a muchos dioses, tener ogros o poner "insufribles tributos", de manera que hasta los animales pagaban. A quienes las trasgredían los ahorcaba o empalaba en un sitio llamado Loma de los Ahorcados. En Tunja hizo edificar un templo a su padre, el Sol. El cronista ubicaba su "palacio" donde luego se fundó el convento de San Agustín. Desde ahí cubrían el suelo con mantas hasta el templo, para que pasara durante los rituales sin pisar la tierra. Iba tan despacio que duraba tres días haciendo el camino. Luego oraba tres días y en otros tres volvía al cercado. Para adornar más el templo, hizo traer tres mármoles que aún se veían a comienzos del siglo XVII. Nadie supo cómo hicieron para llevarlos, y el cronista lo atribuía a los demonios. Otros mármoles que no llegaron a su destino se podían ver en el camino hacia Ramiriquí y en Moniquirá. Mientras esto sucedía, los españoles llegaron a las costas y poblaron Santa Marta. El Gran Chacha adivinó la llegada de los extranjeros y ordenó a su pregonero reunir a la gente para hablarle. Le dijo que vendrían hombres que los maltratarían y afligirían con trabajos, y luego se despidió. Entró al cercado y desapareció. Nunca más se lo volvió a ver.

[5] Aquí es necesario hacer una pequeña observación sobre un posible error de imprenta o transcripción del texto original. La palabra *Goranchacha* solamente aparece al comienzo de la narración. En el resto del texto el cronista dice Gran Chacha, por lo cual se puede pensar que en la primera mención el transcriptor de la crónica cometió un error pero a partir de ahí copió bien el nombre del personaje mitológico.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 93 20/12/12 5:37

Luego su pregonero "por desengañar más del todo y dar más claras muestras de quién era, delante de todos, dio un estallido y se convirtió en humo hediondo, que fue la última despedida". Para reemplazar al Gran Chacha se eligió a Munchatecha, el jefe que supuestamente encontraron los españoles (3: 421-422).

Juan de Castellanos recogió también un mito que hacía referencia a los orígenes divinos del psihipqua de Sogamoso. Contó que este era el lugar donde se hacían mayores idolatrías y aún se seguían haciendo en la época en que escribió (c. 1590). Era un sitio importante para los indios, porque allí había muerto Bochica, el héroe cultural que enseñó a los hombres todas las artes y las ciencias. Al fallecer, había dejado al psihipqua de Sogamoso como heredero de su santidad y poderío. De ahí que los indios creyeran que podía cambiar el clima, hacer llover o granizar y evitar las heladas. Se creía que su ira era la causa de los daños en sus casas y labranzas. Cuando helaba y se quemaba el maíz, se vestía con una manta blanca y andaba melancólico, para que vieran que por su culpa sucedía la calamidad. Castellanos contó que estas cosas se habían sabido durante una visita realizada por el arzobispo fray Luis Zapata de Cárdenas y el tesorero Miguel de Espejo. Además, un tal Fernando de Avendaño, joven criollo interesado en las antigüedades de los muiscas, le había contado una leyenda para explicar el origen de la creencia. Decía que en tiempos pasados hubo un psihipqua llamado Idacansas, nombre que significaba "luz grande de la Tierra", el cual tenía mucho conocimiento sobre el clima. Sabía interpretar las señales y podía predecir lluvias, heladas y otros fenómenos. Por eso acudían muchos indios con ofrendas a consultarlo como un oráculo y se creía que los psihipquas posteriores habían heredado sus poderes (1159). Aunque el cronista no lo menciona, es muy probable que este mito haya sido contado a Avendaño por don Juan Idacansas, quien era cacique de Sogamoso durante los años en que se escribió esta crónica. Resulta bastante llamativo que el personaje principal tenga su mismo nombre. Don Juan pudo haberse basado en algunas tradiciones orales de su pueblo y llamar al protagonista con su propio nombre para reforzar su propia autoridad[6].

[6] Un cacique de Sogamoso llamado don Juan Idacansas aparece con frecuencia en los documentos de finales del siglo XVI. Por ejemplo, en 1587 fue remitido a España un proceso que don Juan venía adelantando contra el encomendero y el cacique de Tópaga, por un capitán que se había ido de sus tierras (AGI, *E* 759 A).

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 94 20/12/12 5:37

Unas décadas más tarde Simón volvió a mencionar este mito, pero le cambió muchos detalles. Al parecer, se basó en la crónica de Castellanos, aunque también es posible que su fuente principal haya sido el manuscrito de Aguado y que fundiera las dos versiones en una, con algunos añadidos propios. Según Simón, los indios contaban la historia de un predicador que había recorrido la zona cuatro "edades" antes de la llegada de los conquistadores, en tiempos de un psihipqua llamado Nompanem. Era un hombre viejo, de barba blanca y bordón, parecido al Bochica que recorrió la provincia de Bogotá. Predicaba su religión y enseñaba a hilar y tejer mantas. Lo llamaban de varias formas: Sadigua, que según el cronista traducía "el soñado, nuestro pariente y padre"; Sugumoxe, o sea "el santo que se hace invisible"; o Sugusua, "el hombre que desaparece". Se contaba que llegó al pueblo de Gámeza, donde se instaló en una cueva. Allí lo fueron a visitar todos los psihipquas de la región y según el orden en que llegaban ganaban antigüedad y grandeza. Luego fue a Iza, donde desapareció, pero dejó su pie estampado en una piedra, la cual las mujeres iban a raspar para hacer una bebida y tener buen parto.

El psihipqua Nompanem promulgó algunas leyes, y su cumplimiento era tan estricto que los indios decían que habían aprendido a hurtar y mentir mucho después, con la llegada de los españoles. A Nompanem lo sucedió una hermana llamada Bumangay, quien mantuvo las leyes con mucho celo, pero se enamoró de un indio de Firavitoba, que pasó a ser psihipqua y las suavizó. Por ejemplo, cambió la pena de muerte para los delitos graves por un pago en oro y mantas. Antes de partir, el predicador también había ayudado a los indios de Bogotá en los problemas que tenían con las aguas. Cuando se fue, dejó sus poderes al psihipqua de Sogamoso, quien podía hacer llover, evitar heladas y otros fenómenos climáticos. De su mano venían los buenos o malos tiempos, las curas y las enfermedades. Por eso se construyó un gran templo donde la gente iba a llevarle ofrendas. Cuando se enojaba, se subía a un monte, vestido con mantas coloradas, y arrojaba bija o almagre[7]; así atraía la enfermedad de cámaras de sangre (diarrea). Cuando quería que dieran viruelas, se subía con mantas viejas al mismo lugar y se rascaba y esparcía al viento lo que se sacaba de debajo de las uñas. Para causar sequías y heladas se vestía de blanco y esparcía cenizas por

[7] La bija era un colorante rojo que se obtenía triturando las semillas de un árbol también llamado achiote (*Bixa orellana*). El almagre es un óxido de hierro arcilloso de color rojo.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 95 20/12/12 5:37

el aire. Simón se lamentaba de que algunas veces este cacique acertaba, pero aclaraba que era porque Dios lo permitía. Además, la precisión en las predicciones climáticas que se le atribuía tenía para él una explicación lógica, y citó la historia del psihipqua Idacansas, que había estudiado mucho el cielo, y así logró conocer la astrología y otras ciencias, "tal vez con la ayuda del demonio" (3: 411-415).

Si pasamos a considerar ahora el sistema de sucesión de los psihipquas, se verá que no es más que la aplicación de las normas matrilineales bien conocidas por los especialistas. Cuando un psihipqua moría o faltaba por alguna razón, el sucesor ideal era el sobrino, hijo de la hermana mayor. Si no tenía sobrinos, la sucesión recaía en sus hermanos o en el pariente más cercano que tuviera por línea materna. La enorme cantidad de referencias a esta costumbre en los documentos de archivo y en las crónicas no permiten ninguna duda. Además, como se verá en los capítulos siguientes, fue una costumbre que sobrevivió mucho tiempo después de la Conquista, y fue reconocida y respetada por las autoridades coloniales, aunque nunca llegaron a comprenderla plenamente y no la consideraban propia de gente civilizada. Simón, por ejemplo, pensaba que se debía a que los indios desconfiaban de la fidelidad de sus mujeres y de esta manera se aseguraban de que el heredero del cacicazgo fuera de su misma sangre (3: 389). Cuando el sucesor legítimo aún no tenía la edad suficiente (que tal vez se ubicaba al final de la adolescencia) asumía el mando un pariente cercano; por lo general un hermano del psihipqua anterior, mientras el niño crecía. Pero no solamente la inmadurez del futuro psihipqua hacía necesario el nombramiento de un reemplazo provisional o definitivo. Cuando los psihipquas alcanzaban una edad muy avanzada, se consideraba que era necesario nombrar un "mandador" o "gobernador" para que le ayudara en sus labores.

Diversas razones podían llevar a situaciones en las cuales no quedaran herederos legítimos del cacicazgo. La falta de parientes maternos podía generar luchas entre diversas facciones, hasta que alguna se imponía sobre las demás. También era factible que se dieran transiciones más pacíficas, si se llegaba a un consenso. De acuerdo con los pocos casos tempranos que se han conservado, la última palabra sobre quién debía gobernar la tenía la comunidad o sus representantes; es decir, los tybas. Por ejemplo, a finales de la década de 1550, en el marco de un proceso que enfrentó a los psihipquas de Fumeque y Chiguachi, algunos cuestionaron la legitimidad del primer jefe porque se

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 96 20/12/12 5:37

decía que había sido un *chingamanal*; es decir, un hombre sin ninguna clase de nobleza[8]. Para defenderse, Fumeque llevó a varios jefes vecinos; entre ellos, al psihipqua Fentyba, de Meusa, quien declaró lo siguiente ante las autoridades españolas y además usó el término *usaque* como si fuera lo mismo que *psihipqua*:

> Cuando era muchacho, Fumeque se llamaba Chupetama y si no le viniera en abolengo no sería cacique, aunque es verdad que los que eran los herederos de ese cacicazgo se murieron y por quedar sin heredero tomaron a este Fumeque por usaque. (AGN, *E* 30, f. 346 r.)

Finalmente, cuando un nuevo psihipqua era investido debía ser reconocido por los jefes vecinos; sobre todo, aquellos que se consideraban más poderosos regionalmente, como los de Bogotá, Tunja, Sogamoso o Guatavita. Este reconocimiento se hacía a través de la entrega de regalos significativos[9]. Pero no hay que confundir esto con un "nombramiento" por parte de una autoridad superior.

Lo que se ha visto hasta el momento podría considerarse como el mecanismo normal de sucesión, que, en líneas generales, consiste en la aplicación de las reglas de herencia y filiación matrilineal. Sin embargo, se han encontrado algunos casos aislados que presentan situaciones en las cuales parecían operar otras formas de sucesión. Pero se trata de informaciones confusas y fragmentarias, a partir de las cuales es difícil sacar alguna conclusión confiable. Por ejemplo, en 1558, durante una investigación contra el encomendero de Onzaga se descubrió que el psihipqua había asesinado al jefe anterior[10]. Los indios decían que lo había hecho con el propósito de casarse con su mujer, para quedarse con el cacicazgo. Varios de sus parientes apoyaron esta afirmación, y el acusado

[8] La palabra *chinga* o *chingamanal* se usaba con el significado de algo de baja categoría, burdo, sin ningún grado de nobleza. Los indios chingas eran los del común, opuestos a los indios "principales", que eran los nobles o de alto rango. Igualmente se distinguían las mantas finas de las mantas chingas, o chingamanales, que eran las más ordinarias.

[9] Por ejemplo, en 1575 el pregonero Piracobsa, del cacique de Tota, contó que era costumbre desde tiempos muy antiguos que los psihipquas de la región se visitaran cuando eran elegidos, y se entregaban presentes unos a otros (AGN, *VB* 4, f. 534 r.).

[10] En los documentos el nombre del lugar aparece, a veces, escrito como Nomesaca o Nomsaca. Este puede ser su nombre correcto en la lengua original. Se ha preferido seguir usando el topónimo Onzaga, que es la forma como se conoce este sitio actualmente en los límites de los departamentos de Boyacá y Santander, a unos 100 kilómetros al nororiente de Tunja.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 97 20/12/12 5:37

tuvo que confesar su crimen. Les explicó a las autoridades que lo había matado porque

> este dicho cacique difunto era mal acondicionado y tenía mal corazón para este dicho cacique, como para los demás indios del dicho repartimiento, y por casarse con su mujer del dicho cacique difunto, así porque era hermosa, como porque era rica, y que casándose con ella era señor y cacique principal en toda la tierra del dicho repartimiento. (AGN, *CI* 24, f. 431 r.)

Tales afirmaciones dan a entender que la titular del cacicazgo en este caso era la esposa del psihipqua y aquel que se casara con ella heredaba el título. Sin embargo, se debe hacer la salvedad de que la víctima y el asesino eran hermanos, y, por lo tanto, no se estarían violando las normas de sucesión matrilineal, en caso de que el difunto no hubiera dejado sobrinos. Pero también pudo suceder que la comunidad de Onzaga tuviera unas costumbres diferentes, basadas, por ejemplo, en una sucesión por vía paterna o bilateral que todavía se desconoce y que resulta muy difícil de precisar con los escasos datos disponibles. Incluso podría argumentarse que esta comunidad no puede considerarse emparentada con los grupos que aquí hemos denominado muiscas, debido a su ubicación geográfica y a la falta de certeza sobre sus costumbres y su lengua. Pero dada la diversidad cultural que se ha encontrado dentro del mismo altiplano cundiboyacense, zanjar esta cuestión nos remitiría a tratar de establecer las características que definen inequívocamente *lo muisca*, pero es un objetivo que desborda ampliamente esta investigación.

Otra situación que no corresponde a las formas comunes de sucesión fue mencionada por Castellanos. Aseguraba que el psihipqua de Bogotá podía nombrar psihipquas en el territorio bajo su dominio cuando alguno moría sin dejar heredero legítimo. Pero el método que usaba era bastante curioso: escogía a dos hombres principales de la provincia y los hacía quitarse la ropa en medio de una plaza, donde se encontraba una mujer hermosa, igualmente desnuda:

> y estando casi juntos y fronteros,
> del vaso codicioso de la dueña,
> a cualquier dellos cuya viril planta
> alteración mostró libidinosa,

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 98 20/12/12 5:37

> desechábalo luego como hombre
> de quien se conosció poca vergüenza
> y de ningún sostén para gobierno. (1167)

La veracidad de este método para la elección de psihipquas resulta fácilmente cuestionable, ya que no existe ninguna prueba documental para corroborarlo. Además, según esta historia, la cualidad principal que debía tener un buen psihipqua era la de resistir el deseo sexual, sin mostrar ningún síntoma de excitación ante las tentaciones, lo cual corresponde mucho más a la mentalidad de un religioso del siglo XVI que a la de los jefes muiscas prehispánicos. Tal vez por eso la anécdota tuvo buena acogida y fue repetida por los cronistas del siglo XVII, quienes aprovecharon la ocasión para expresar sus opiniones acerca de la negativa influencia que ejercían las mujeres en los gobernantes. Piedrahíta, por ejemplo, consideraba que el zipa de Bogotá aplicaba este método porque le parecía

> que el más fiero enemigo de la justicia era la sensualidad, y que la defensa y seguridad del valor consistía en saber frenar los apetitos con la continencia; bien conocido debía tener (aunque bárbaro) que los ruegos y bellezas de las mujeres son la artillería sorda que deshace la fortaleza de las leyes y las murallas del valor; pues donde interviene su presencia, o se afeminan los aníbales o prevarican los salomones. (1: 75)

Castellanos habló de otra costumbre extraña que supuestamente se daba en Sogamoso. El psihipqua del lugar, a quien el cronista llama Iraca, no heredaba el cargo de su tío materno, sino que era nombrado por unos "electores", que eran los jefes de Busbanzá, Gámeza, Toca y Pesca. Si se presentaba un empate, se acudía al voto del psihipqua de Duitama. Además, únicamente podían escoger entre candidatos de los pueblos de Tobasía y Firavitoba, que se turnaban para ejercer el mando. Castellanos narró, además, otra leyenda que le contó Fernando de Avendaño. Decía que en cierta ocasión un indio de Firavitoba, que tenía una gran barba roja, había usurpado el turno al de Tobasía con la ayuda de sus seis hermanos. Los indios de Tobasía dieron aviso a los electores, quienes decidieron declarar la guerra al psihipqua ilegítimo, que además había matado al de Gámeza porque este le había negado su voto. Los electores amenazaron con la pena de muerte a los indios de Sogamoso que obedecieran

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 99 20/12/12 5:37

al usurpador, y entonces buena parte de sus guerreros lo abandonaron. Las dos fuerzas se enfrentaron y el usurpador murió en la batalla. Al volver la calma, los electores nombraron a un indio de Tobasía llamado Nompanim, que era el tío de Sugamuxi, quien gobernaba cuando llegaron los conquistadores (1204). Pero esta leyenda resulta bastante dudosa. Los nombres de los últimos psihipquas no coinciden con la evidencia documental y además contiene una contradicción. Sugamuxi no habría podido suceder a su tío Nompanim en el cacicazgo, ya que habría implicado una violación a la norma similar a la que había desencadenado la guerra de la cual habla la leyenda. Por otro lado, Correa ha señalado que resulta muy dudosa la existencia de esta "elección" del psihipqua de Sogamoso y que lo más probable es que fuera el reconocimiento que los psihipquas vecinos le hacían a un sucesor legítimo, luego malinterpretado por el cronista (*El sol* 246-247).

En 1571 se reportó otro caso de una supuesta elección de cacique en el pueblo de Tibasosa. En esa oportunidad el encomendero Miguel Holguín, que estaba peleando en los estrados judiciales para tratar de quitarle el cacicazgo al mestizo don Alonso de Silva, aseguró que en ese lugar la sucesión no recaía en el hijo de la hermana mayor, sino que los psihipquas eran nombrados por los tybas. Una vez escogido el nuevo jefe, se pedía la confirmación al psihipqua de Sogamoso, quien le imponía un bonete y hacía otras ceremonias para que fuera reconocido (AGN, *CI* 61, f. 59 r.). Sin embargo, este testimonio no fue corroborado por los indios y resulta muy dudoso porque tenía la clara intención de impedir que don Alonso, sobrino del psihipqua anterior, heredara el gobierno de Tibasosa. Fue una manipulación mal intencionada del reconocimiento que las comunidades y los psihipquas vecinos les hacían a los herederos legítimos del cacicazgo.

La única costumbre de sucesión que se sale de las normas de parentesco tradicional, y que está plenamente corroborada por múltiples fuentes y testimonios, es la del psihipqua de Bogotá. Los jefes de este cacicazgo debían ser previamente psihipquas de Chía, una población cercana. Todos los cronistas coinciden en señalar este hecho, y los documentos de archivo consultados indican que era una costumbre tan arraigada que sobrevivió por más de un siglo después de la Conquista y generó, incluso, algunos inconvenientes para la administración colonial. Lebrija y San Martín fueron los primeros en comentar que era

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 100 20/12/12 5:37

> costumbre ya antigua entre ellos que en muriendo el Bogotá hacen a Chía Bogotá y luego se elige otro que sea Chía y mientras que es Chía no señorea otros caciques ningunos, más de un pueblo que él tiene a donde reside. (105)

Quesada interpretó esta situación como si Chía fuera una especie de título honorífico que se le daba al que sería el sucesor en el trono en un reino al estilo europeo. Cuando estaba en España defendiéndose de algunas denuncias que habían hecho en su contra, hizo algunas declaraciones, en las cuales decía que Chía era "como aquí decir heredero príncipe o como en Francia decir delfín" (AGI, *E* 1006 A, f. 142 v.). Al parecer, esto fue lo mismo que dejó consignado en el "Gran cuaderno" perdido, porque Gonzalo Fernández de Oviedo habló del asunto, pero llevó mucho más allá las comparaciones:

> De manera que como en Nápoles el primogénito o verdadero sucesor en el reino se llama antes que sea rey, Duque de Calabria, y en Francia, Delfín, y en Castilla, Príncipe de Asturias y Oviedo, así en aquella tierra el que ha de ser Bogotá es primero intitulado Chía. (6: 228)

Los cronistas posteriores se limitaron a repetir esta información como un dato curioso, pero, sobre todo, como una forma de demostrar que los muiscas habían tenido una organización política similar a la de las monarquías europeas. Sin embargo, ni la razón ni el origen de esta costumbre se han podido establecer hasta ahora. Simón, a comienzos del siglo XVII, recogió una historia semilegendaria para tratar de explicarla, pero resulta poco probable que los hechos se hayan desarrollado así, o que se trate de una tradición indígena original. El fraile partió de un hecho cierto, y es que los psihipquas de Chía pertenecían casi siempre a la "familia" de los cana. Seguramente se trataba del linaje, capitanía o grupo local de filiación de más alto rango en el lugar. Luego contó que unos cuatrocientos años antes (es decir, hacia el año 1225) el psihipqua del momento tenía un hermano menor que durmió con una de sus mujeres. Entonces lo condenó a morir empalado pero este alcanzó a huir. Por aquel entonces estaba en curso una rebelión contra Bogotá, liderada por los jefes de Ubaque, Guatavita y Guasca. Los ejércitos de Bogotá estaban acantonados en Guasca y el hermano del psihipqua de Chía lo buscó para pedirle protección y ponerse a su servicio. Bogotá, conociendo sus capacidades militares, lo nombró "capitán

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 101 20/12/12 5:37

general", y esa fue una buena elección, porque rápidamente comenzó a sofocar la rebelión. Pero el psihipqua de Bogotá cayó enfermo en Ubaque durante la campaña y decidió regresar a Muequetá, su capital. Al ver que pronto moriría y no tenía heredero, decidió dejar su reino al hermano de Chía. Luego llamó a todos los tybas y a los nobles y les encargó que le obedecieran. Cuando murió, el nuevo jefe continuó la guerra y en poco tiempo los rebeldes fueron sometidos.

Chía, mientras tanto, veía con recelo que su hermano menor se hubiera vuelto tan poderoso, hasta el punto de llegar a convertirse en su señor. Temía su venganza, pero no podía enfrentarlo porque carecía de un ejército poderoso. Entonces decidió acudir a la mediación de su madre y sus hermanas, quienes fueron a ver al zipa y le llevaron mantas, oro y esmeraldas, esperando su perdón. Las mujeres lograron que ambos jefes se reunieran en Cajicá y el psihipqua de Bogotá le contó que una hermana de los dos estaba embarazada, lo cual generaba una curiosa situación, ya que, por las normas de la herencia muisca, el niño resultaba siendo sucesor de ambos. Después de una larga discusión llegaron al siguiente acuerdo: heredaría primero el cacicazgo de Chía y cuando muriera el zipa, pasaría a ocupar su cargo. El arreglo dio tan buen resultado y dejó tan satisfechos a los principales del reino, que se convirtió en ley. Según Simón, la norma se seguía respetando todavía en el año en que redactaba su crónica, es decir, en 1625, y solamente la habían quebrantado los dos caciques que lucharon contra los españoles en tiempos de la Conquista (3: 195-198).

Aunque los hechos narrados por Simón probablemente nunca hayan sucedido, su relato sirve para aclarar el mecanismo de esta forma especial de sucesión. La jefatura del cacicazgo de Chía recaía en el tyba del grupo local de filiación y residencia, llamado Cana, que era el de mayor rango, y la sucesión se hacía siguiendo las normas matrilineales. Sin embargo, ejercía el gobierno en forma temporal, hasta que moría el psihipqua de Bogotá, cuando era llamado para reemplazarlo. En Chía el mando pasaba a su sobrino. De esta manera, quedaba el tío gobernando en Bogotá y el sobrino en Chía. Por lo tanto, el cacicazgo de Bogotá también se heredaba de tío a sobrino, pero la diferencia es que el linaje gobernante provenía de un pueblo vecino.

Las ceremonias que se realizaban con motivo de la investidura de un nuevo psihipqua han sido descritas por casi todos los cronistas y resultan bastante conocidas en sus rasgos generales. Tal vez, el primero en describirlas fue Quesada, en el "Gran cuaderno". De ahí puede venir el dato curioso que aparece en la obra de Oviedo y en el "Epítome", donde se dice que tanto los

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 102 20/12/12 5:37

hombres como las mujeres podían ser psihipquas, pero hasta ahora no se ha podido confirmar. El relato señala que quienes iban a serlo eran encerrados en unas casas o bohíos. La duración del encierro variaba de acuerdo con la importancia del cacicazgo que se iba a heredar y podía extenderse hasta siete años. Durante ese tiempo tenían una serie de restricciones: no podían ver el sol, mantenían un estricto ayuno y debían abstenerse de las relaciones sexuales. También eran azotados de vez en cuando. Si incumplían alguna de estas condiciones perdían el cargo que iban a heredar. Cuando salían podían hacerse agujeros en narices y orejas, para llevar joyas de oro, y tenían derecho a usar pectorales, brazaletes y una especie de casco o capacete, que los cronistas compararon con las mitras, lo cual era entre ellos un gran privilegio ([¿Santa Cruz?] 135-136). Esta descripción de una preparación muy estricta, basada en el ayuno, la abstinencia sexual y la mortificación de la carne, no deja de revelar algunas influencias de lo que eran las prácticas místicas de los religiosos en los conventos españoles de la época, como una forma ideal de alcanzar una comunicación con la divinidad, y, por lo tanto, resulta algo sospechosa. Sin embargo, la referencia que luego hicieron otros cronistas y algunas menciones en la documentación de archivo acerca de procesos rituales semejantes hace que no se pueda descartar la existencia de un rito de paso que podría asemejarse al descrito, aunque seguramente sin las connotaciones de la mística cristiana del siglo XVI y con variantes regionales a lo largo y ancho del territorio muisca.

La versión de este proceso de preparación para asumir el cacicazgo que narró Simón a comienzos del siglo XVII fue, seguramente, tomada de las partes del manuscrito redactado por Aguado en la década de 1570 que fueron censuradas por la corona. La estructura y el posible contenido de esas partes se conocen gracias a que la tabla de contenido sobrevivió y fue incorporada en la edición preparada por Juan Friede en 1956. En dicha tabla, después del tema "Jeques" se anunciaba otro titulado "Ayuno y lo que se llama *coyme*". Más abajo, después de la sección titulada "Los señores que había y la forma de heredar", seguía otra llamada "Cómo sacan de *coyme* a los herederos" (Aguado 1: 441-443). Dichos indicios sugieren que este era el nombre del proceso de preparación, tanto de los sacerdotes como de los psihipquas, y que tenía un significado muy cercano al de ayuno, abstinencia y alejamiento del mundo.

La descripción trae algunos detalles adicionales frente a lo que se narra en el "Epítome" y discrepa en otros. Dice, por ejemplo, que el encierro empezaba cuando los sucesores llegaban a los quince o dieciséis años y que solamente

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 103 20/12/12 5:37

duraba un año. Los encargados de servir de maestros durante la preparación eran los sacerdotes, llamados "jeques", quienes le enseñaban al futuro psihipqua la forma correcta de hacer ofrendas a los dioses. Al terminar se celebraba una gran fiesta, a la cual se convidaba a todos los psihipquas de la región, quienes llevaban gran cantidad de regalos. La obligación del sucesor era devolverles el doble de lo que hubieran llevado. De esta manera quedaba listo para asumir el mando en cualquier momento. Cuando el psihipqua en ejercicio moría, se hacía una fiesta que duraba dieciséis días, para entregarle oficialmente la investidura. Los psihipquas de menor rango debían cumplir con un requisito adicional para ser reconocidos. La costumbre indicaba que debían ir a pedir la confirmación de su cargo al psihipqua de Bogotá en una visita en la que le llevaban algunos regalos. Cumplido este trámite retornaban a sus pueblos, donde sus subordinados los esperaban para hacer una fiesta y darles más regalos, como reconocimiento de su autoridad. Simón también describió lo que llamó la fiesta de "coronación" de los zipas. Eran quince días de regocijos que terminaban con una ceremonia en la que los indios "principales", ataviados con sus mejores adornos de oro y plumas, le entregaban al nuevo gobernante una vara grande de guayacán, en forma de bordón, una corona de oro, cuentas de collar y otros símbolos de su autoridad. Luego se hacía una carrera hasta la quebrada más cercana y se arrojaban al agua joyas de oro y otras ofrendas (3: 389).

Una variante de estas ceremonias de preparación para el mando fue la que narró el cronista santafereño Juan Rodríguez Freile en 1636. Tal distancia cronológica desde los acontecimientos que pretendía contar convierte su texto en uno de los menos confiables, pero resulta interesante citarlo, por la persona que se lo contó y por la fama que ha adquirido esta leyenda en los siglos posteriores. Freile estaba interesado en demostrar que el verdadero jefe supremo de la parte sur del territorio había sido el psihipqua de Guatavita y no el de Bogotá, como lo sostenían los demás historiadores de su época. Al parecer, todo se debía a la amistad que tuvo con don Juan, cacique de Guatavita, fallecido en 1609, quien le había contado algunas historias sobre sus ancestros. Resulta casi imposible establecer si fueron inventadas por don Juan o si eran tradiciones que habían pasado de generación en generación. Se decía que el proceso de preparación duraba seis años, pero el encierro no era en un bohío, sino en una cueva donde no podían ver el sol, ni tener relaciones sexuales ni comer sal o ají. En contraste con las versiones anteriores, sí podían salir de la cueva, pero únicamente de noche.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 104 20/12/12 5:37

Al cabo de los seis años salían a tomar posesión del cacicazgo y cumplían un último ritual en la laguna de Guatavita. Se construía una balsa de juncos con muchos adornos y cuatro braseros, en la que se quemaban *moque* y trementina[11]. Las gentes del pueblo se hacían alrededor de la laguna, adornadas con joyas y con antorchas encendidas. El humo impedía que entrara la luz del sol. Al heredero lo desnudaban y lo untaban con algo pegajoso. Luego le rociaban oro en polvo, que se le pegaba al cuerpo. Así lo subían a la balsa, y a sus pies ponían ofrendas de oro y esmeraldas. Lo acompañaban cuatro psihipquas, de los más importantes de la región, que también iban desnudos y con ofrendas. La balsa era empujada hacia el centro de la laguna y los indios comenzaban a tocar una música muy alegre, hasta que llegaba al centro. En ese momento se hacía señal de silencio con una bandera. Inmediatamente se arrojaban las ofrendas al agua, y al terminar batían la bandera. Entonces volvían a empezar los cantos y la música. Freile sugirió que la leyenda de El Dorado había surgido a raíz de esta ceremonia. Para demostrar su argumento, citó una anécdota que contó Castellanos, en la cual se decía que el ritual fue conocido por Sebastián de Belalcázar cuando se encontraba conquistando la provincia de Quito. Allá encontró un indio que venía del norte y le contó lo que hacían los psihipquas de Guatavita. Entonces el conquistador exclamó: "¡Vamos a buscar a ese indio dorado!" (13-15).

Además de las referencias a las ceremonias de preparación de los sucesores de los cacicazgos que se encuentran en los cronistas, se han hallado menciones indirectas en los documentos, que pueden corroborar en parte las descripciones que se han mencionado. La primera corresponde a documentos sobre el cacicazgo de Ubaque, al suroriente del territorio muisca, a finales de 1563. La segunda es un poco más tardía, y se refiere al pueblo de Tota, al nororiente del territorio, en 1574. Ambas informaciones coinciden en aspectos esenciales, como el encierro de los sucesores acompañado de ayunos y abstinencia sexual, pero difieren en otros detalles, como la duración o el nombre de las ceremonias. En la Navidad de 1563 el oidor Melchor Pérez de Arteaga fue enviado por la audiencia de Santafé para tratar de impedir una ceremonia que estaba organizando el psihipqua de Ubaque. Había convocado a todos los jefes

[11] *Moque*: resina vegetal sin identificar que los indígenas quemaban como incienso en las ceremonias religiosas. *Trementina*: resina olorosa de ciertos árboles, que se usaba como incienso.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 105 20/12/12 5:37

vecinos y una gran multitud de personas se presentó para participar en la fiesta, llevando trajes de plumas, máscaras de animales e instrumentos musicales de diversa índole. El oidor llegó en pleno desarrollo de la fiesta y la hizo detener. Luego arrestó a todos los jefes que habían asistido, para interrogarlos. Algunos dijeron que era una especie de "pascua navideña" que estaban celebrando en honor a sus antepasados, y otros, que era la celebración de los funerales anticipados del psihipqua de Ubaque. Las autoridades inspeccionaron los lugares donde se realizó la ceremonia y encontraron un bohío construido con el propósito de servir para la preparación del sucesor en el cacicazgo. El psihipqua de Susa contó

> que el dicho bohío del coyme lo hizo el dicho cacique de Ubaque porque es gran señor y para que sus hijos o el que le ha de heredar en el cacicazgo esté allí metido seis años sin salir de allí, en coyme, e que el indio que está metido en el dicho bohío no hace más de estar a la candela, e que no se emborrachan allí ni llaman al diablo. E que ha hablado verdad e que es ya viejo para decir mentira. (AGI, *J* 618, f. 1430 v.)[12]

La declaración confirma documentalmente que el proceso de preparación para asumir un cacicazgo se llamaba coyme y que tenía un sentido similar al de encierro o ayuno, tal como lo habían afirmado Aguado y Simón. Los indios insistieron en aclarar que no se emborrachaban ni "llamaban al diablo", pero es posible que haya sido un intento para que las autoridades españolas no pensaran que era "idolatría". El psihipqua afirmó, además, que su duración era de seis años, pero otros jefes interrogados dijeron que los herederos de Ubaque solamente permanecían en coyme por dos años (AGI, *J* 618, f. 1433 v.).

La otra referencia se encuentra en un proceso donde el psihipqua del pueblo de Tota, ubicado a unos 40 kilómetros al oriente de la ciudad de Tunja, se enfrentó con su encomendero en 1574. En esa ocasión, Diego Montañez acusó al cacique don Diego de seguir practicando la religión prehispánica y haber realizado una serie de ceremonias antiguas; entre ellas, una fiesta llamada *tune*, *rune*, *rubquen*, o algo similar, que se celebraba cuando los sucesores terminaban el ayuno al que eran sometidos antes de asumir el cacicazgo o cuando se

[12] Este proceso fue trascrito y analizado por Eduardo Londoño y Clara Inés Casilimas en el *Boletín Museo del Oro*, en un artículo titulado "El proceso contra el cacique de Ubaque en 1563 [1563-1564]".

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 106 20/12/12 5:37

construían santuarios[13]. El encomendero no estaba muy seguro ni de la ocasión en que la ceremonia se celebraba ni del nombre de aquella, y por eso fueron llamados varios testigos para aclararlo. Ni el psihipqua ni la mayoría de sus subordinados dieron ningún detalle sobre estas ceremonias, sino que respondieron con evasivas al interrogatorio. Solamente los indios forasteros contaron lo que habían visto. Ese fue el caso de Alonso Anacona, indio del Perú, que vivía en el lugar y a quien le preguntaron las autoridades por lo que había hecho don Diego desde cuando era cacique. Alonso contó que se había sometido a ayunos y no había tenido relaciones con mujeres durante cuatro años. Al terminar esta preparación había erigido un santuario y había ordenado hacer muchas labranzas para celebrar una fiesta, en la cual se rumoraba que iban a sacrificar a algunos niños, comprados para tal fin a las comunidades vecinas de los llanos orientales. Alonso llamó a este periodo de ayuno y abstinencia *rubquen*, pero otros, incluyendo al cacique del pueblo vecino de Guaquira, lo llamaron *tuquene* (AGN, *CI* 29, f. 101 r.). En este caso no se habló nunca de que el sucesor del cacicazgo fuera encerrado en algún lugar durante todo el tiempo de la preparación, sino solamente del ayuno y la abstinencia. Pero resultaría apresurado asumir que esta costumbre había permanecido intacta desde tiempos prehispánicos, si se tiene en cuenta que ya habían pasado unos 37 años después de la llegada de los españoles. Tal vez la vigilancia de las autoridades coloniales hacía muy difícil mantener cuevas o bohíos especiales para la preparación de los sucesores de los cacicazgos y esto obligó a algunos indios, como los de Tota, a cambiar el modo como se realizaban estas ceremonias.

Las ceremonias de investidura del poder entre los muiscas, como ritos de paso, han sido analizadas por Correa. El autor mostró que el proceso ritual convertía a las autoridades tradicionales en mediadoras entre el mundo de los hombres y el mundo sobrenatural, garantes de la estabilidad social y natural. Correa también encontró que los rituales a los que eran sometidos quienes aspiraban a ser sacerdotes o chyquys eran muy similares a los de los psihipquas, lo que demuestra nuevamente la dificultad para separar los aspectos puramente políticos de los religiosos en el ejercicio de la autoridad. El autor comparó los ritos de investidura del poder político y religioso con los sacrificios humanos,

[13] *Tune*, *rune*, *rubquen* fueron algunas de las formas en que se encontró escrito el nombre de la ceremonia a lo largo de todo el proceso judicial, debido a que los escribanos no estaban seguros sobre la pronunciación de esta palabra.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 107 20/12/12 5:37

con el fin de mostrar que pueden ser vistos como opuestos simbólicos que tienen la característica común de ser una manipulación de los cuerpos, para que sirvan de mediadores en la comunicación con el más allá, especialmente con el Sol. En los sacrificios humanos la manipulación se ejercía sobre cuerpos extranjeros, sobre los "otros" ajenos al grupo. La sangre y el cuerpo de las víctimas eran ofrecidos al Sol con el fin de mantener la estabilidad de la sociedad y la naturaleza (*El sol* 126 y 147).

Otro detalle interesante para tener en cuenta en el proceso de preparación de los sucesores en el cacicazgo es la existencia de indicios que sugieren que había la costumbre de cambiar de nombre al asumir el cargo, tal como sucedía con los tybas, aunque se ignora si se trataba de una norma general o solamente se hacía en ciertas circunstancias y lugares. En páginas anteriores se mencionó el caso de Fumeque en 1558, quien dijo que antes de ser psihipqua se llamaba Ubatoque, aunque otros lo desmintieron y aseguraron que era Chupetama, pero estuvieron de acuerdo en que se había cambiado el nombre (AGN, *E* 30, f. 346 r.). En otro caso, en el cual se enfrentaron los psihipquas y encomenderos de Saque e Icabuco en 1550, se presentaron algunos documentos elaborados en años anteriores en los que los primeros aparecen con dos nombres, lo cual puede ser un indicio de la misma situación. Por ejemplo, en la toma de posesión de la encomienda de Icabuco, adelantada en 1547, se presentó ante los españoles un psihipqua que dijo llamarse Icabuco, pero luego aclaró que también era conocido por el nombre de Panzarabuey (AGN, *E* 11, ff. 59 v.-60 r.). En Onzaga se adelantó un juicio en 1558 contra el encomendero Miguel Sánchez, acusado de malos tratos y homicidio. El psihipqua del momento se llamaba Tunda, pero aclaró que antes de asumir el cacicazgo en 1553 lo conocían como Vaquezipa. Luego tomó el nombre de su antecesor (AGN, *CI* 24, f. 410 r.).

Otros casos sugieren que a veces los jefes tomaban el nombre del lugar al asumir un cacicazgo. Por ejemplo, en 1568 el psihipqua del pueblo de Guaquira, al oriente de Tunja, dijo que su nombre original era Sutanezipa, pero al convertirse en psihipqua pasó a llamarse Guaquiratyba (AGN, *CI* 29, ff. 4 r.-4 v.). Fácilmente se puede apreciar que es una palabra compuesta por el nombre del sitio y el sufijo *-tyba*, de manera que se podría traducir como "el tyba de Guaquira". Tal vez aquí no se usó el sufijo *-psihipqua* (o *-zipa*, que habría dado como resultado Guaquirazipa), porque todo parece indicar que Guaquira era una capitanía compuesta en tiempos prehispánicos, sujeta al psihipqua de Sogamoso, que luego fue separada por los españoles y convertida en cacicazgo.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 108 20/12/12 5:37

La misma situación se pudo apreciar un poco después. Cuando el cacique mestizo don Diego de Torre tuvo que huir de las autoridades españolas, porque lo acusaban de estar organizando un levantamiento a comienzos de la década de 1580, se comunicaba con sus amigos a través de cartas que firmaba como Rurmequetyba. Los indios explicaron que Rurmequé era el lugar que los españoles llamaban Turmequé. Por lo tanto, la expresión significaba "el capitán de Turmequé" (AGI, *E* 824 A, pieza 8, f. 8 r.). De nuevo se puede argumentar que no se le dio el título de Rurmequezipa o Rurmequé usaque, porque este cacicazgo había sido una capitanía compuesta, sujeta al psihipqua de Tunja, y posteriormente fue separada para formar una encomienda.

Por otra parte, los psihipquas y los tybas estaban ligados a través de una tupida red de relaciones de parentesco tanto dentro como fuera de sus comunidades, tejidas a través de intercambios matrimoniales que podían abarcar extensas regiones, a pesar de las diferencias y conflictos que algunas veces los enfrentaban. En los documentos resultan muy comunes las referencias a estos vínculos familiares, sobre todo, entre las autoridades de un mismo cacicazgo. Los tybas solían ser parientes cercanos del psihipqua; a veces, sus tíos, hijos o padres. Pero si no había un vínculo real, de todos modos se trataban como si estuvieran emparentados. Varios casos pueden mencionarse. En 1564 uno de los tybas del psihipqua de Fontibón era su padre, llamado Riguatyba (AGI, *J* 618, f. 1426 r.). En el otro extremo del territorio, en 1574, los tybas del psihipqua de Tota eran sus tíos, hermanos del psihipqua anterior (AGN, *CI* 29, f. 230 r.). Por esa misma época se mencionó en el cacicazgo de Turmequé la existencia de una costumbre mediante la cual los tybas solían darles sus hijas a los psihipquas para que las tomaran como esposas y de esta manera consolidar sus alianzas, tal como lo habían hecho aparentemente Guatavica y Opamoya con el cacique mestizo don Diego de Torre (AGN, *E* 21, f. 592 v.). Las relaciones de parentesco entre psihipquas de pueblos relativamente lejanos también llaman la atención, por lo intrincadas que podían llegar a ser. A finales de la década de 1550 tres cacicazgos distantes entre sí unos 50 kilómetros resultaron ligados a través de un solo personaje. Era el caso que un tyba del psihipqua Zipaguache, de Icabuco, tenía un hermano que luego heredó el cacicazgo de Súnuba, quien, a su vez, era hijo de un tyba del psihipqua de Guatavita, llamado Castyba (AGI, *J* 488).

El uso de los términos de parentesco en un sentido amplio y metafórico también se encuentra bien documentado. Por ejemplo, en 1558 el psihipqua de

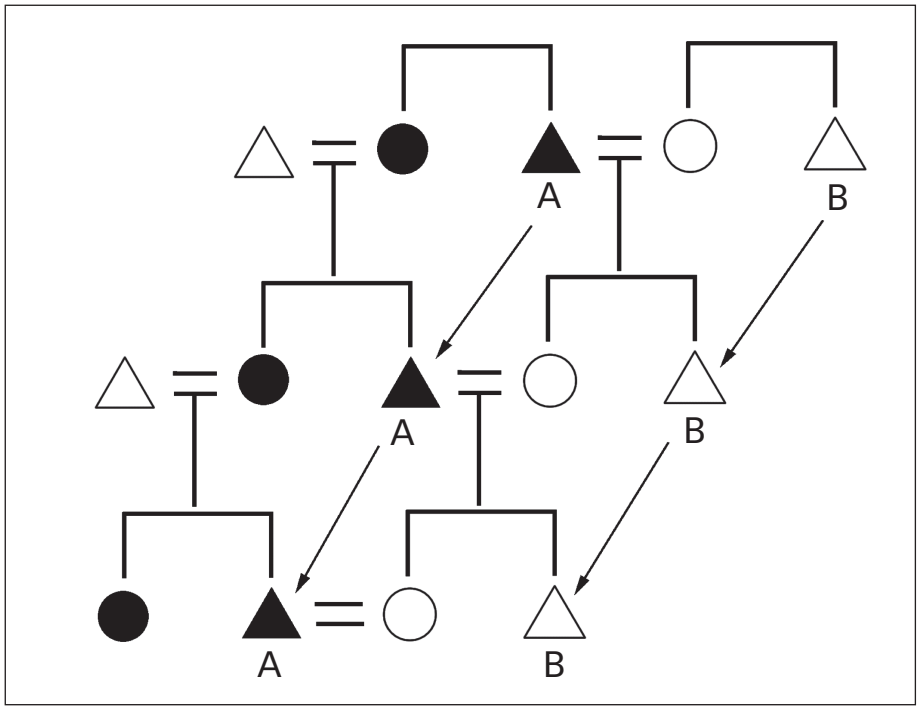
1. parte I cacicazgo 35-188.indd 109 20/12/12 5:37

Turmequé, don Pedro Chitaragüey, dijo ser pariente del de Icabuco, pero al pedírsele que fuera más preciso no pudo hacerlo (AGI, *J* 488). En 1563 el psihipqua de Guasca dijo tener una buena amistad con el de Guatavita, a quien consideraba como su "hermano menor", mientras que el de Teusacá, un muchacho de unos veinte años, dijo que lo consideraba "como su abuelo" (AGN, *CI* 22, f. 201 r.). En otro proceso adelantado en 1559, el psihipqua de Guatavita llevó al de Bogotá y a algunos de sus tybas para que declararan a su favor. El tyba Pararagua dijo ser pariente de Guatavita, pero no supo especificar el grado, mientras que el psihipqua Ausica, un hombre de unos cuarenta años, declaró que "lo tenía por hermano y pariente", aunque "no supo dar razón del parentesco" (AGN, *CI* 22, ff. 91 r., 93 r.). En 1558 el psihipqua Fentyba, de Meusa, se hacía llamar "hermano" del de Fumeque, aunque en realidad no lo era, y un tyba llamado Gacha, sujeto al psihipqua de Chiguachi, decía que este lo llamaba siempre "hijo" y él le contestaba "padre" (AGN, *E* 30, f. 346 r.). No sobra señalar que en lengua muisca la voz *paba*, que significa "padre", también puede significar "señor de criados" o "amo", e incluso se usó después de la Conquista con el significado de "encomendero". De la misma forma, *chuta*, que es "hijo", también significa "criado" (*"Diccionario"* 222, 319). Por lo tanto, el lenguaje del parentesco era usado también para significar relaciones de tipo político, que podían ser de subordinación (psihipqua-tyba), y asociarlas con las de padres e hijos, tíos y sobrinos, nietos y abuelos, o de igualdad, como las de los hermanos, cuando eran dos jefes del mismo rango, como en el ejemplo de Bogotá y Guatavita.

Los investigadores que han analizado el sistema de parentesco muisca han señalado que la combinación de las normas de alianza, filiación y residencia entre los sectores dominantes daba como resultado que el matrimonio ideal fuera el que un psihipqua realizaba con una prima, hija de su antecesor, con el fin de que no quedara desamparada (Correa, "Fundamentos" 44). Para ilustrar esta situación se puede considerar un caso hipotético, donde tenemos dos cacicazgos A y B (blanco y negro), que han practicado sistemáticamente alianzas matrimoniales a través de varias generaciones. En un sistema de intercambio restringido de mujeres tendríamos como consecuencia que los hijos de A acabarían siendo psihipquas en el cacicazgo B, y viceversa, como se muestra en la figura 6, con tres generaciones de psihipquas pertenecientes a los dos cacicazgos.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 110 20/12/12 5:37

Figura 6: Esquema hipotético de intercambios matrimoniales entre dos cacicazgos



Fuente: elaboración del autor a partir de Correa ("Fundamentos").

Supongamos que el jefe del grupo negro A, representado en la parte superior por un triángulo, se casa con la hermana del jefe blanco de B. El hijo mayor de A pertenecería al linaje de su madre y sería, al mismo tiempo, el heredero del cacicazgo de su tío B. Mientras tanto, el sobrino de A, hijo de su hermana casada con un hombre del linaje blanco, heredaría el cacicazgo. Si en esta segunda generación se realiza el mismo arreglo matrimonial que hicieron sus padres, el proceso se repetiría y los hijos de los psihipquas de A serían siempre herederos del cacicazgo B. Ahora bien, si se llegara al caso extremo en que los jefes de A y B intercambiaran a sus hermanas como esposas durante la misma generación, los triángulos blancos que aparecen en el costado izquierdo representando a los esposos de las hermanas de los psihipquas de A serían los mismos psihipquas de B que están a la derecha. Es decir, en el caso de un intercambio de hermanas directo y restringido a estos dos grupos se presentaría una situación en la cual los hijos de los psihipquas de A serían siempre jefes del cacicazgo B y viceversa.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 111 20/12/12 5:37

Por supuesto, este solamente es un modelo ideal, que en la práctica tal vez nunca se dio. Pero no deja de ser interesante que la documentación muestre casos en que los padres e hijos de algunos psihipquas son, a su vez, jefes en los cacicazgos vecinos. Unas declaraciones que rindió en España, poco tiempo después de la Conquista, un indio que viajó como paje de Gonzalo Jiménez de Quesada darían para suponer la existencia de una relación similar entre las élites que gobernaban los cacicazgos de Bogotá y Guatavita. Don Gonzalo de Huesca contó en 1546 que una de sus tías estaba casada con "Bogotá, el viejo", tío y antecesor del jefe que encontraron los españoles (AGI, *E* 1006 A, f. 144 v.). Dado que don Gonzalo era sobrino de Guatavita, podemos suponer que la hermana del psihipqua era la esposa de Bogotá. Por lo tanto, los hijos de Bogotá resultarían siendo sobrinos y herederos del cacicazgo de Guatavita, tal como se ha ilustrado en el modelo anterior. Si Bogotá hubiera correspondido entregándole a Guatavita a una de sus hermanas, entonces los hijos de Guatavita podrían haber sido herederos de Bogotá.

La existencia de estas alianzas y relaciones de parentesco no impedía que con bastante frecuencia se desataran conflictos entre los cacicazgos. Pero no fueron las grandes batallas y campañas devastadoras que narraron los cronistas, sino múltiples enfrentamientos de menor escala entre psihipquas vecinos por asuntos como la migración de gentes, las tierras de cultivo, las zonas de caza, el honor o las ambiciones personales. Además, estos conflictos continuaron después de la Conquista. La implantación del régimen colonial generó nuevos focos de tensión donde antes no existían, ayudó a agravar algunos enfrentamientos preexistentes o puso punto final a ciertas rivalidades, como se verá más adelante. Todo dependió de las circunstancias. Las "guerras" prehispánicas se mantuvieron en la memoria colectiva durante varias décadas y hasta finales del siglo XVI se encuentran menciones directas a algunos enfrentamientos entre cacicazgos, que incluso se usaban como referencias temporales para ubicar otros acontecimientos o para calcular la edad de las personas. Sin embargo, la profundidad de los recuerdos no va más allá de 1530; es decir, seis o siete años antes de la Conquista.

Varios de los indios citados a declarar en el juicio entre Fumeque y Chiguachi en 1558 recordaron los tiempos en que el psihipqua de Bogotá les hizo la guerra, los dominó y estableció los límites entre sus tierras. Batoque, tyba y heredero de Susa, ubicó los hechos un poco antes de la llegada de los españoles; es decir, hacia 1536 (AGN, *E* 20, f. 338 r.). Al parecer, la zona era bastante conflictiva y en ella se enfrentaban continuamente varios psihipquas importantes, como los de

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 112 20/12/12 5:37

Ubaque, Guatavita, Cáqueza, Fumeque y Chiguachi. Los problemas se generaban por la falta de límites claros entre los dominios de cada uno y por los tybas que se iban con otros psihipquas. Un tyba de Cáqueza llamado Tuntyba recordó que antes de que vinieran los cristianos, los de su pueblo y Ubaque solían pelear contra Guatavita y Fumeque. El límite entre ambos era un río que los indios llamaban Absa. Cuando los del otro lado lo cruzaban para hacer labranzas en tierras de sus vecinos se desataba la lucha y las cabezas de los caídos eran llevadas como trofeos de guerra a cada pueblo. Cuando Bogotá logró someter a algunos psihipquas de esa región, las guerras aparentemente cesaron y se fijaron unos límites claros entre los dominios de cada uno. Pero estas disputas volvieron a surgir cuando la llegada de los conquistadores españoles generó un vacío de poder (AGN, *E* 20, f. 341 v.).

Otra prueba de la conflictividad prehispánica en esta región son las declaraciones que rindió Guequira, un tyba de Ubaque, durante un juicio adelantado en 1570 entre los psihipquas de Susa, Pausaga y Ubatoque para que les restituyeran a algunos tybas que se habían ido de unos pueblos a otros y se les fijaran linderos definitivos entre sus tierras. El tyba contó que pocos años antes de la llegada de los españoles, el psihipqua de Pausaga se había rebelado contra el de Ubaque. Esto generó una fuerte reacción de Ubaque, quien fue con su gente y atacó a la de Pausaga y les quemó sus bohíos y labranzas (AGN, *E* 26, f. 731 r.). Un poco más al norte del territorio muisca, en los alrededores de la ciudad de Tunja, también se reportaron varios conflictos prehispánicos, que se mantuvieron latentes después de la Conquista. En 1581 el cacique don Alonso de Cucaita contó, en el marco de un pleito por tierras, que hacía unos cincuenta años, es decir, alrededor de 1531, los psihipquas de Tunja, Boyacá y Sora habían establecido una alianza con el fin de expulsar a los psihipquas de Saquencipá, Sáchica y Monquiracoy de las tierras del Valle de la Laguna, y desde entonces se habían apoderado de ellas. A los psihipquas de Cucaita se les había encargado cuidar esa "frontera" y se habían establecido en el lugar donde ahora se encontraban (AGN, *RB* 3, ff. 366 r.-368 r.)[14].

Las funciones que cumplían los psihipquas requerían la colaboración de otras personas que se consideraban una especie de ayudantes. Entre ellos, los más visibles fueron los chamanes o sacerdotes tradicionales, llamados chyquys, a veces

[14] Este caso fue estudiado también por Eduardo Londoño en "La conquista de la laguna".

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 113 20/12/12 5:37

difícilmente distinguibles de los tybas. También hemos considerado ya las funciones ejercidas por estos tybas, algunos de los cuales mandaban sus capitanías simples o compuestas por designación del psihipqua, y otros, por haber heredado el mando. Igualmente hemos visto que en circunstancias especiales, como la extrema juventud o vejez del psihipqua, algún pariente podía ser nombrado temporalmente "gobernador" o "mandador". Pero además de estos personajes se encuentran alusiones a otros cargos importantes, de naturaleza permanente o transitoria. Uno de los más mencionados durante la época de la Conquista fue el que los españoles denominaron "capitán de guerra". Al parecer, los psihipquas solían nombrar a algún hermano o pariente cercano para que les ayudara a organizar a la gente en momentos de conflicto. Debían ser hombres de extrema confianza, ya que podían llegar a usurpar el poder, tal como se decía que había hecho Sagipa con el psihipqua de Bogotá durante las guerras de la Conquista, o como pretendía Freile que había hecho Bogotá con Guatavita (17).

Otros que aparecen con frecuencia como ayudantes de los psihipquas son los llamados "pregoneros". Tanto en las crónicas como en los documentos se hacen múltiples y constantes referencias a ellos. Según Simón, era un oficio muy estimado y "los que lo ejercitaban eran la segunda persona del pueblo en sangre, nobleza y estimación de todos" (3: 419). Los psihipquas los designaban de entre los parientes de su confianza y, al parecer, duraban muchos años en el cargo. También podían ser designados como parte de los ritos de investidura, como lo dieron a entender en 1571 algunos indios de Tibasosa al decir que cada psihipqua al asumir el cacicazgo recibía pregoneros, así como a otros hombres, para cuidarlo día y noche (AGN, *CI* 61, f. 253 r.). Hasta el momento no se ha podido establecer cuál era su denominación original en lengua muisca, ya que los diccionarios no traducen esta palabra. Tal vez los blancos llamaron pregoneros a estos indios porque vieron que su cargo tenía alguna similitud con sus homólogos en las ciudades españolas. Pero una diferencia radical era el estatus que tenían en sus comunidades. Los pregoneros de los cabildos castellanos eran funcionarios que pertenecían a la escala más baja de la administración local. En los diccionarios del siglo XVIII al suyo se lo define como un "oficio muy vil y bajo"[15]. A veces, eran incluso indios o esclavos negros quienes ejercían

[15] El diccionario de 1737 define así esta palabra: "El oficial público que en alta voz da los pregones, y publica y hace notorio lo que se quiere hacer saber, y que venga a noticia de todos.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 114 20/12/12 5:37

el cargo a cambio de un modesto salario. Su función principal era la de dar a conocer a todos los vecinos las disposiciones oficiales, como cédulas reales, edictos, decretos o sentencias judiciales, leyéndolas en voz alta en algún lugar público, como la plaza o el atrio de la iglesia.

En contraste, los pregoneros muiscas eran considerados personas de alto rango, en las cuales los jefes depositaban mucha confianza, y actuaban como la mano derecha de estos. Por lo general eran parientes cercanos, e incluso podían ser tybas con algunos indios a su cargo. El juicio que adelantaron los psihipquas y encomenderos de Saque e Icabuco durante la década de 1550 puede ayudarnos a comprender la naturaleza de este cargo y sus funciones. El psihipqua de Icabuco tenía un tyba y pregonero llamado Ochonoba desde antes de la llegada de los españoles. El encomendero decía que, probablemente, era su sobrino, o, por lo menos, un pariente muy cercano. El psihipqua Ramiriquí de Tunja sugirió que Ochonoba era una especie de título, ya que los *ochonobas* eran los pregoneros de Icabuco convertidos luego en tybas. Varios indios declararon que su tarea principal consistía en acompañar al psihipqua y estar en el cercado para dar de comer y beber a las visitas. El mismo Ochonoba contó de esta manera, en una declaración que rindió ante las autoridades en 1558, cuáles eran sus obligaciones:

> cuando [el psihipqua] ha de hacer algún santuario, va este testigo al mercado a pregonar y decir cómo para tal día se ha de hacer un santuario, que se junten los indios y principales a ello. Y asimismo cuando han de cavar [sus labranzas] o ir a cazar, lo apregona y publica, como tal pregonero y sujeto del dicho cacique y de su casa y que es su pariente muy cercano y que cuando el cacique de Icabuco de antes de este venía de su tierra a visitar al señor y cacique de Tunja, el viejo, venía este testigo con él y le traía su mochila de hayo[16]. Y asimismo cuando va a visitar al señor y cacique de Guatavita va con él y le lleva la dicha mochila, como su capitán y sujeto y pariente y como su pregonero y que cuando algunos caciques van a ver y visitar al dicho Icabuco este dicho testigo les manda dar de comer y beber en la casa del dicho Icabuco, como lo hacía su padre de este testigo, capitán y sujeto del dicho Icabuco. (AGI, *J* 488, f. 13 v.)

Es oficio muy vil y bajo" (RAE, *Diccionario de la lengva castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces* 5: 354).

16 *Hayo*: coca. Los indígenas solían masticar una mezcla de hojas de coca con cal, que preparaban en recipientes llamados actualmente *poporos*.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 115 20/12/12 5:37

De manera que, por lo menos en este caso, se da a entender que algunas familias podían ejercer por tradición el oficio de pregonero y pasar el cargo de padres a hijos. Estaríamos tentados a pensar que los pregoneros fueron alguna clase de tybas y que aquí también podrían aplicarse las reglas tradicionales de sucesión. Sin embargo, el hecho de que en este ejemplo se mencione que el cargo pasó de padre a hijo demuestra, precisamente, que no se aplicaban las normas de la matrilinealidad. Por tal razón, es preferible considerar que era más bien un oficio al cual se dedicaban ciertas familias por varias generaciones. Testimonios adicionales, aunque un poco más tardíos, sugieren que los pregoneros también eran, de alguna manera, depositarios de ciertos saberes importantes para la comunidad, como las normas de sucesión y los detalles genealógicos de los psihipquas y tybas, con el fin de establecer quiénes eran los herederos legítimos del cacicazgo y otros temas de interés comunitario. Así, por lo menos, lo aseguró Tyba, capitán y pregonero de Tibasosa en 1571, cuando fue consultado por las autoridades para averiguar quién era el verdadero heredero del cacicazgo, e hizo énfasis en que su deber como pregonero era saber todo lo que pasaba y mantenerse bien informado (AGN, *CI* 61, f. 16 r.). El hecho de que en este mismo caso los pregoneros actuaran en varias ocasiones como representantes del psihipqua ante las autoridades coloniales y ante otros psihipquas indica que sus funciones también incluían la representación de su comunidad ante los extranjeros.

En algunos documentos consultados se mencionó a otros personajes que los intérpretes y los escribanos denominaron "mayordomos". Sin embargo, las ocasiones en que se hace referencia a ellos son muy raras, en comparación con la frecuencia con que se habla de los pregoneros. Es probable que sea el mismo oficio y todo se deba a que los pregoneros tenían funciones tan variadas que en algunas oportunidades los intérpretes los asociaron a los oficiales que hacían los pregones y en otras, con los oficiales encargados de guardar el dinero de una comunidad. Recordemos que la palabra *mayordomo* se usaba en la época para llamar a las personas encargadas de la administración de los bienes de las distintas corporaciones, principalmente, en los cabildos y las cofradías, con el mismo significado actual de *tesorero*[17]. Tal vez los pregoneros no solamente actuaban como voceros, anfitriones, acompañantes y embajadores, sino también, como tesoreros. Como en la lengua española no existía un término

[17] RAE, *Diccionario de la lengva castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces* 4: 519.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 116 20/12/12 5:37

administrativo que incluyera todas estas actividades, los intérpretes se vieron obligados a usar una palabra diferente de acuerdo con el contexto y la función que en ese momento quisieran destacar. Sin embargo, no se puede descartar completamente la posibilidad de que haya existido un cargo especial, separado del de pregonero y parecido al de un tesorero, cuyas funciones principales fueran la custodia de los bienes del cacicazgo; por ejemplo, el oro y las mantas que se recogían por medio del tributo. Tampoco se puede descartar que este haya sido un oficio nuevo, creado después del establecimiento de la dominación española, con el fin de recoger el dinero que se necesitaba para diferentes gastos que antes no existían.

Lo cierto es que todas las referencias al cargo son posteriores a 1555. Por ejemplo, en 1556 un tyba llamado Cuentyba se presentó como mayordomo del psihipqua de Guatavita (AGN, *CI* 22, f. 5 v.). Luego, en 1563, el tyba Riguatyba, de Fontibón, contó que el psihipqua de Ubaque había enviado a unos mayordomos como mensajeros para hablar con él e invitarlo a una gran ceremonia que estaba organizando (AGI, *J* 618, f. 1426 r.). En un ejemplo mucho más tardío, en el pueblo de Turmequé, en 1581, se usó el término *depositario*, en lugar de *mayordomo*, para referirse a unos indios que custodiaban las joyas del cacicazgo. Los depositarios en la administración municipal española eran los encargados de custodiar los bienes embargados por la justicia mientras se tomaba una decisión sobre ellos, por ejemplo durante un juicio de sucesión. En el proceso que la audiencia le siguió al cacique mestizo don Diego de Torre, los encomenderos lo acusaron de haber obligado a quienes estaban sujetos a él a darle grandes cantidades de oro y esmeraldas para financiar una rebelión y un viaje a España que tenía proyectado. Cuando fue detenido las autoridades se encontraron con que llevaba una bolsa llena de esmeraldas y le preguntaron de dónde las había sacado. Contó, entonces, que se las había dado el "depositario", un indio viejo de Turmequé, encargado de cuidar esos bienes "según la costumbre de los caciques". Don Diego dio a entender que existía una especie de fondo comunitario custodiado por algunos indios y que se usaba para cubrir necesidades extraordinarias. Más adelante aclaró que había dos depositarios, llamados Siatunguya y Suanunguya, y que le habían entregado las esmeraldas en presencia de toda la comunidad. Ellos, además, sacaban del fondo común todo lo necesario para cubrir sus gastos como cacique y para hacer buenas obras y socorrer a los indios pobres (AGI, *E* 824 A, ff. 323 v.-324 r.). Estas declaraciones podrían resultar muy esclarecedoras acerca del papel de

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 117 20/12/12 5:37

los mayordomos o depositarios, pero hay que tomarlas con mucha cautela, porque ya habían pasado más de cuarenta años desde la Conquista.

Los ayudantes de los psihipquas mencionados hasta el momento eran personas de alto rango dentro de la comunidad y ocupaban estas posiciones por su parentesco con el jefe. Sin embargo, las fuentes señalan la existencia de una serie de sirvientes, que hacían parte de los niveles más bajos de la sociedad. Por ejemplo, son constantes las referencias a las mujeres que vivían en los cercados dedicadas a las labores domésticas. También, en algunos casos se mencionan sirvientes llamados "criados" o "pajes", cuyas funciones nunca se especifican, pero se puede suponer que realizaban tareas similares a las de la servidumbre de los españoles. En España llamaban pajes a ciertos criados que casi siempre eran "muchachos y de calidad" cuyas tareas, según la definición que aparece en el diccionario del siglo XVIII, eran "acompañar a sus amos, asistir en las antesalas, servir a la mesa, y a otros ministerios decentes y domésticos"[18]. En 1560 el psihipqua de Ubaque tenía un criado llamado Guaquira, y ese mismo año un indio llamado Ratyba dijo ser paje del psihipqua de Soatiba (AGN, *CI* 21, f. 49 r.; AGN, *CI* 49, f. 838 r.). Pero en estos casos, que provienen de documentos un poco tardíos, hay que tener cuidado porque tales formas de servidumbre podrían haber sido creadas después de la Conquista, como una imitación de las costumbres de los blancos de alto rango, que solían andar siempre acompañados por sirvientes, como un símbolo de estatus. Los muiscas debían de tener, en cualquier caso, algún tipo de sirvientes, ya que las evidencias lingüísticas así lo indican. La palabra *criado* aparece en los diccionarios como *bosquaca* o *chuta*. Esta última también tiene el significado de hijo o hija, lo cual indica que se podría tratar de una relación paternalista, muy similar a la que se daba entre los amos y los criados españoles de la misma época, diferente de la relación entres señores y vasallos o entre amos y esclavos (*"Diccionario"* 222, 270, 331)[19].

La existencia de la esclavitud en las sociedades muiscas ya ha sido señalada en varias investigaciones, aunque resulta un fenómeno muy escaso. Los esclavos no ocupaban un lugar importante en el proceso productivo y se usaban como sirvientes personales y como víctimas en los sacrificios. Parece que eran

[18] RAE, *Diccionario de la lengva castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces* 5: 78.

[19] El diccionario también traduce *vasallo* como *cupqua* o *cupqua chihica*, pero no se encuentra el equivalente a *esclavo*.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 118 20/12/12 5:37

prisioneros de guerra o muchachos "comprados" a una tierna edad. La mayoría de las referencias al respecto provienen de lugares que se pueden considerar fronterizos, como la vertiente del río Magdalena o los límites con los llanos orientales. Pero también hay datos que indican la presencia de algunos esclavos en las comunidades que poblaron el extremo norte y noroccidental del territorio, en el actual departamento de Santander, una zona que otros autores consideran poblada por grupos de las etnias guane y yareguí. Por ejemplo, en 1553 se reportaron algunos indios del pueblo de Saque, cerca de la ciudad de Vélez, que se habían ido a vivir a Pare con sus mujeres y esclavos (AGN, *E* 11, f. 176 r.). Luego, en 1559, un indio llamado Abca, del pueblo de Onzaga, un poco más al norte, dijo haber sido esclavo de un psihipqua que ya estaba muerto (AGN, *CI* 24, f. 478 r.).

Las principales funciones que cumplían los psihipquas en las comunidades muiscas, además de ejercer la autoridad en todos los frentes, consistían en fomentar la religiosidad tradicional a través de la organización de fiestas y la construcción de santuarios, dirigir el trabajo y las tareas comunitarias, aplicar la justicia de acuerdo con las normas tradicionales y promover los intercambios comerciales a través de la organización periódica de mercados. Varios de estos temas fueron tratados cuando se habló de los tybas, ya que sus obligaciones eran bastante similares y lo que hacían los psihipquas podría considerarse, simplemente, como una extensión de ello. El tema de los mercados, por su parte, ha sido trabajado ampliamente por autores como Langebaek, quien destaca su importancia como mecanismos de integración étnica entre las diversas regiones del altiplano cundiboyacense y ha ubicado algunos de los sitios donde se hacían los más importantes (*Mercados*). Cabe señalar que la realización de mercados era también una obligación de los tlatoanis nahuas del México central. De cierto modo, se consideraba que los mercados les pertenecían, aunque lo propio de ellos era simplemente, su fomento y patrocinio. Gentes de muchas partes acudían para intercambiar productos, incluso desde lugares muy lejanos, y se esperaba que las autoridades indígenas los protegieran y garantizaran que las transacciones se realizaran sin inconvenientes, resolviendo los eventuales conflictos que surgieran (Lockhart 279). No sería raro que lo mismo sucediera entre los muiscas, para quienes ciertos lugares se hicieron famosos por los mercados que en ellos se establecían. Aguado, por ejemplo, contó que el psihipqua de Tunja organizaba cada cuatro días un mercado en su pueblo. Cuando se fundó la ciudad española, este siguió operando durante mucho tiempo. Germán

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 119 20/12/12 5:37

Villate ha propuesto que probablemente se hacía en un cerro que los españoles llamaron El Tiangües, sobre el camino de Toca, aunque también es probable que la construcción de la ciudad haya implicado su reubicación (143)[20].

En cuanto al ejercicio de la justicia, los cronistas siempre destacaron lo estrictos que eran los jefes en tiempos prehispánicos y lo drástico de sus castigos. Sin embargo, esto no necesariamente quiere decir que las cosas hayan sido así, ya que su intención era mostrar que los gobernantes indígenas ejercían una autoridad absoluta, que, en cierta forma, era positiva para mantener el orden social, pero que en otras ocasiones se convertía en crueldad y tiranía. Por un lado, querían justificar la conquista española, pero al mismo tiempo querían hacer una crítica a la relajación moral en la que, según ellos, estaban cayendo sus contemporáneos. Es una ambigüedad que se presenta en varios textos cuando por un lado elogian lo bien que ciertos psihipquas gobernaban a sus súbditos y la dureza con que castigaban delitos que los españoles consideraban atroces, como el incesto o la homosexualidad; pero, por otro lado, los califican de tiranos porque ordenaban ejecuciones ante cualquier tontería. Los primeros textos que se conocen no dan muchos detalles acerca de las penas. En el "Epítome" se afirma que un castigo bastante común era cortar manos y narices a los delincuentes. Sin embargo, no hay pruebas documentales que apoyen esta información. Además, aquella era, más bien, una práctica usada por los conquistadores españoles en contra de los indios rebeldes. Otros castigos que menciona el "Epítome" son las penas que implicaban deshonra para las personas; principalmente rasgar las mantas con que se vestían y cortarles el cabello, lo cual se consideraba una "gran ignominia", si se tiene en cuenta que los muiscas solían usar el pelo largo ([¿Santa Cruz?] 134). Estas prácticas sí están documentadas y son castigos que incluso retomaron los encomenderos y los curas doctrineros después de la Conquista.

Los cronistas más tardíos afirmaron que cada psihipqua tenía la facultad de dictar sus propias leyes, pero también plantearon la existencia de una serie de normas antiguas y universales que todos respetaban. Se llegó incluso a afirmar que uno de los zipas legendarios que gobernaron Bogotá había elaborado una especie de "código civil". Simón consignó algunas de estas "leyes",

[20] *Tiangües*, *tiangue*, *tiánguez* o *tianguis* vienen de la palabra nahua *tianquiztli*, y significan el comercio público de géneros y el lugar donde se realiza; es decir, el mercado (RAE, *Diccionario de la lengua española. Vigésima primera edición* 1399).

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 120 20/12/12 5:37

probablemente tomadas de la tradición oral y de los cronistas anteriores. Entre ellas tenemos normas como las siguientes:

1. El que mataba debía morir, aunque los parientes de la víctima lo perdonaran.
2. La violación se castigaba con la muerte cuando el violador era soltero. Si era casado, dos solteros dormirían con su mujer.
3. El incesto con madre, hija, hermana o sobrina era castigado metiendo a los dos involucrados en un hoyo angosto que se llenaba de agua y sabandijas venenosas. Luego lo cubrían con una loza grande hasta que morían.
4. El "pecado nefando" (la homosexualidad) era castigado mediante el empalamiento con una estaca de palma espinosa hasta que salía por el cerebro, "porque decían era bien que fuese castigado por donde había pecado". Simón añadía que por esta razón los muiscas "eran muy limpios en este pecado", lo cual no sucedía con los indígenas de Santa Marta.
5. Si una mujer moría durante el parto, el marido perdía la mitad de sus bienes y se los daba al suegro o a sus parientes cercanos. Si el hijo quedaba vivo, el padre no perdía sus bienes y tenía la obligación de criarlo. Si el viudo no tenía bienes debía buscar algunas mantas para compensar a los parientes de su mujer.
6. Solamente el cacique de Bogotá podía ser llevado en andas, y solo los que él autorizaba podían hacerlo.
7. Las joyas, adornos y lujos estaban limitados a los usaques. Solo ellos y los "jeques" (chyquys) podían tener las narices agujereadas.
8. Los bienes del que moría sin herederos quedaban para el cacicazgo.
9. Los que se retiraban de la batalla antes de que lo hicieran sus capitanes eran castigados con una muerte vil.
10. A los cobardes los vestían con ropa de mujer y los hacían trabajar en oficios femeninos por el tiempo que dijera el cacique.
11. Los delitos menores se castigaban con penas ligeras como azotes, rotura de mantas, corte de cabello, etc. (3: 394-395).

Resulta difícil saber cuáles de estas normas existieron realmente. Algunas costumbres parecen legítimas y hay evidencia documental que las respalda, como el derecho exclusivo de ser cargados en andas y portar joyas que tenían los psihipquas más poderosos. Pero sobre las demás todo queda en el terreno de la especulación. Por ejemplo, no hay pruebas de que el homicidio haya sido

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 121 20/12/12 5:37

castigado con la muerte, sino con el pago de una cierta cantidad de mantas. Tampoco hay datos que respalden la existencia de castigos tan crueles frente a la homosexualidad, las violaciones o los incestos, y todo parece ser una exageración del cronista en aras de demostrar lo poco tolerantes que eran los jefes muiscas frente a unas conductas consideradas atroces desde el punto de vista de la moral cristiana.

Sin embargo, hay un documento que menciona una costumbre que podría tener alguna relación con las mujeres que morían durante el parto. Se trata de un texto redactado en 1574 por el cacique mestizo de Turmequé don Diego de Torre, en el marco del proceso que adelantó para que no le quitaran su cacicazgo. Don Diego contó que existía una antigua ley que obligaba a los maridos a indemnizar a los parientes de su mujer cuando esta moría dando a luz. Si la esposa era virgen cuando se habían casado, el valor se incrementaba. Este pago se dividía en tres partes: una para el cacique, por haber perdido a una "vasalla"; otra para el "ídolo", por cuya ira había sucedido la desgracia; y otra para los parientes. Si el indio y su familia eran tan pobres que no podían cumplir con los tres pagos, el viudo quedaba como esclavo del ídolo y tenía que guardar castidad hasta que sus parientes hicieran los pagos y lo rescataran. Don Diego también contó que antiguamente las personas que acudían a los psihipquas para arreglar sus diferencias debían llevarles a sus cercados una manta o un pedazo de oro. Por esta razón solamente los ricos tenían acceso a la justicia (AGN, *E* 21, ff. 411 v.-412 r.). La intención de don Diego era demostrar ante las autoridades coloniales que él era un buen gobernante, porque había abolido todas estas costumbres antiguas tratando de aplicar la justicia correctamente y haciendo que sus súbditos se convirtieran al cristianismo. Por lo tanto, hay que tomar con cautela sus afirmaciones.

Los psihipquas tenían una serie de prerrogativas como contraprestación por sus funciones de gobierno, entre las cuales siempre se ha destacado el tributo. La mayoría de los autores han abordado este tema para tratar de establecer su naturaleza, monto y significación en términos políticos y económicos. Las interpretaciones han oscilado entre aquellos que ven en la costumbre una forma de apropiarse de los excedentes comunitarios para el beneficio personal de las élites indígenas y aquellos que consideran que es un proceso de redistribución que no conduce a la apropiación privada de dichos excedentes. La primera interpretación fue la que le dieron los primeros cronistas y se mantuvo como explicación dominante entre los especialistas por lo menos hasta mediados del

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 122 20/12/12 5:37

siglo xx. Con la llegada al país de las ideas de la antropología económica, a través de la influencia que ejercieron sobre los investigadores colombianos los trabajos realizados en el Perú, la interpretación que se impuso y se ha mantenido hasta nuestros días es la segunda. Por ejemplo, Langebaek señaló a finales de la década de 1980 que la palabra *tributo* no debía usarse para referirse a los bienes y servicios que los indígenas entregaban a los psihipquas, ya que tenía una connotación etnocentrista. Opinaba que la mayoría de los investigadores habían hecho énfasis en el traspaso de bienes desde los productores hacia los psihipquas como si fuera una acumulación privada, pero no se había considerado la circulación en el sentido inverso. Para él, los psihipquas podían considerarse, desde el punto de vista de su función económica, como unos especialistas que almacenaban los excedentes y los repartían según necesidades socialmente impuestas (*Mercados* 47). En la misma línea, Londoño criticó a los cronistas por no haber reparado en la supuesta incoherencia de un mandatario que devolvía el doble de lo que le daban. Pero argumentó que tampoco era una redistribución, en el sentido usado por Langebaek, porque no se trataba de un mecanismo para tener acceso a los bienes que no se producían localmente, en el marco de una economía regionalmente especializada. Se trataba de un intercambio de presentes. Es decir, quien visitaba a un psihipqua le llevaba algo y luego se le retribuía de acuerdo con su estatus. Se trataba de "regalos" con un valor simbólico, cuyo "valor de uso" era superior al "valor de cambio", por haber sido dados por el psihipqua. En síntesis, sostuvo que lo que se había llamado "tributo" era en realidad dos cosas diferentes: 1) un intercambio de regalos, ajeno a la idea de tributación; y 2) una labranza cuyos productos regresaban en una alta proporción a la comunidad ("Los cacicazgos" 172-173).

Los psihipquas querían presentarse ante sus comunidades como gobernantes generosos, y resulta bastante curioso que los investigadores de las últimas décadas se hayan dejado influenciar por esta ideología y por las exageraciones de los cronistas. También se nota en estas reflexiones un sesgo que trata de darle un carácter positivo al tributo indígena y negativo al que impusieron los españoles. Pero ¿se puede establecer una diferencia tan tajante a la luz de las evidencias disponibles? ¿Podemos asegurar que el tributo prehispánico era menos oneroso para los indígenas y no les daba a las élites nativas una oportunidad para enriquecerse y generar enormes desigualdades sociales? Mientras no se realicen investigaciones que cuantifiquen detalladamente los

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 123 20/12/12 5:37

volúmenes de tributación de cada cacicazgo y se comparen con lo que se cobró durante la Colonia, todo lo que se diga son simples especulaciones.

También se les ha dado demasiada credibilidad a las afirmaciones de los cronistas que aseguraron que los psihipquas entregaban a sus visitantes el doble de lo recibido. Esto, evidentemente, no era más que una exageración para mostrar lo opulentos y generosos que eran los jefes prehispánicos. Como ya se dijo, Londoño llegó incluso a criticar a los cronistas por no haber notado la contradicción de considerar tiranos explotadores a unos jefes que daban más de lo que recibían. Sin embargo, hay que hacer dos precisiones. Cuando los cronistas afirmaron que los visitantes de los psihipquas volvían a sus casas con el doble de lo que llevaban se referían únicamente a las personas de alto rango. Hacerse regalos entre psihipquas cuando iban a visitarse era una costumbre bastante arraigada. Lo más común eran las mantas, pero tenían que ser muy finas. Si eran chingamanales se podía interpretar como una ofensa, tal como sucedió en 1560, cuando el psihipqua de Fumeque le regaló deliberadamente unas mantas burdas al de Ubaque para provocarlo, hecho que generó una violenta disputa entre los dos (AGN, *CI* 21, f. 80 r.). También era común que los jefes se enviaran regalos como una forma de establecer o mantener sus alianzas. Dichos regalos debían ser correspondidos de un modo apropiado. Por ejemplo, a comienzos de la década de 1570 el psihipqua de Sáchica solía enviar a uno de sus criados a llevarle venados al psihipqua de Turmequé, quien le correspondía con dos mantas coloradas y una "de encomienda", como muestra de su agradecimiento (AGN, *CI* 37, f. 286 v.)[21].

En segundo lugar, si se hace un simple cálculo, se aprecia la imposibilidad de que la comunidad en su conjunto haya recibido más de lo que tributaba. Si una comunidad le daba a su psihipqua cien mantas y él "devolvía", "regalaba" o "redistribuía" doscientas, ¿cómo había hecho para multiplicarlas? De alguna parte tenían que salir, porque, en sana lógica, es imposible dar más de lo que se recibe. Es en este punto donde radica la mayor incoherencia del argumento. Tal vez lo más adecuado sería matizar estas afirmaciones y reconocer que los sistemas tributarios prehispánicos y coloniales tenían algunos rasgos en común, o de lo contrario los indígenas no habrían comprendido las nuevas instituciones

[21] Por el contexto de la declaración se deduce que las mantas "de encomienda" eran mantas burdas, chingamanales, que se entregaban como tributo a los encomenderos.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 124 20/12/12 5:37

ni estas se habrían impuesto tan fácilmente. En ambos sistemas los grupos dominantes se quedaban con una parte de los excedentes, pero también en ambos casos había redistribución. Así como los psihipquas usaban los bienes que les daban para crear alianzas y clientelas, los encomenderos posteriores a la Conquista también usaron lo que los indios les daban para crear sus propias clientelas, pagar el salario de sus trabajadores y generar alianzas, de manera que una parte del tributo también terminaba retornando a las comunidades.

Sabemos que los muiscas llamaron *tamsa* al tributo y lo distinguieron de la entrega de regalos, a la que llamaron *choc bquysqua* (*"Diccionario"* 311, 330). Por lo tanto, no es correcto asimilar la tributación con un *intercambio de regalos* que se hacía entre la comunidad y el psihipqua. El tamsa también se distinguió del trueque, llamado *zemimysuca*, y se hacía la diferencia entre pagar lo que se debía por concepto de tributo (*ai mnysqua* o *sia mnysqua*) y pagar lo que se compraba (*bqusqua*), de manera que tampoco tenía una connotación de intercambio comercial, sino, más bien, de algo que se entrega (287, 330)[22]. Hasta el momento ha resultado bastante difícil saber detalladamente en qué consistía y cuál era el monto del tamsa. Solamente tenemos algunas ideas generales. La dificultad radica en que no se tienen datos que provengan de fuentes tempranas y confiables. Las que se han usado hasta el momento son las llamadas visitas de la tierra, consistentes en inspecciones que realizaban las autoridades coloniales con el fin de averiguar algunos aspectos demográficos, económicos y administrativos de las comunidades indígenas, para controlar los abusos de los encomenderos y diseñar políticas de gobierno. Varias de esas visitas fueron planeadas con el objetivo principal de hacer un censo de los recursos humanos y económicos con los que contaban las comunidades, para poder establecer una tasa de tributos que pudiera ser pagada por los nativos, ya fuera individual o colectivamente. La idea de la corona era que los tributos estuvieran por debajo de lo que pagaban antes de la Conquista, con lo que buscaba generar una opinión favorable hacia el nuevo gobierno colonial. Por eso, en la mayoría de las visitas se incluían preguntas que intentaban averiguar qué les daban a los psihipquas antiguos y en qué cantidades. Por lo general se interrogaba al jefe y a varios indios de los más viejos y respetados de cada comunidad. Pero,

[22] Esto se deduce porque las expresiones usadas para el pago de tributos también significan pagar todo aquello que se debe por una razón diferente de la compra. Literalmente traducen "dar allá" (*ai mnysqua*) y "dar acá" (*sia mnysqua*).

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 125 20/12/12 5:37

desgraciadamente, en el territorio muisca hubo muy pocas visitas tempranas de este tipo. Además, la mayoría de los expedientes se han perdido o contienen información demasiado vaga, lo cual ha impedido tener una idea clara y detallada de lo que sucedía en materia tributaria antes de la llegada de los españoles.

La visita más temprana de la que se tiene noticia fue organizada por el adelantado Alonso Luis de Lugo, en calidad de gobernador de las provincias recién conquistadas, entre 1543 y 1544; es decir, seis años después de la llegada de los primeros europeos. Sin embargo, las actas originales se han perdido y solamente se conservan referencias indirectas y fragmentarias, por haber sido mencionadas en documentos posteriores[23]. Además, parece que los delegados del gobernador solamente recorrieron algunos cacicazgos que les interesaban y realizaron un conteo muy superficial de la población, sin hacer ninguna pregunta sobre los tributos. La siguiente visita a las provincias de Tunja y Santafé de la que se tiene noticia se efectuó en 1551, y el informe de la misma igualmente se ha perdido. Sabemos de ella gracias a referencias posteriores y a la crónica de Aguado, quien hizo un análisis general de sus resultados. Esta visita fue mucho más completa, e incluyó preguntas sobre los tributos prehispánicos. Las respuestas sirvieron como base para que la audiencia estableciera en 1555 la primera tasación de tributos. Las visitas continuaron durante las décadas siguientes, hasta mediados del siglo XVII, y a medida que se alejaban del momento de la Conquista se hacían más ricas en información de toda índole, pero, al mismo tiempo, el pasado prehispánico iba quedando muy desdibujado.

La conclusión que sacó Aguado a partir del análisis de la visita de 1551 es que había una gran variedad de bienes y servicios que los indios entregaban a sus psihipquas en forma de tributo, pero todo podía reunirse en dos componentes principales. En primer lugar, las comunidades debían hacer las labranzas del jefe, construir o renovar sus cercados y santuarios, y entregar algunos hombres y mujeres para el servicio doméstico. Este era el componente laboral del tributo. En segundo lugar, debían entregar productos valiosos, en especial oro y mantas, junto con otra serie de géneros, que cambiaban dependiendo de los recursos de cada lugar: sal, venados y animales de caza, pescado,

[23] Por ejemplo, en 1548 Mateo Sánchez Cogolludo presentó una demanda para tratar de recuperar la encomienda de Ocavita y llevó como prueba una copia de la visita realizada a ese pueblo en 1544 por un delegado del gobernador Lugo (AGN, *CI* 24, ff. 560 r.-664 v.).

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 126 20/12/12 5:37

plumas, coca, etc. (1: 408). Al parecer, la mínima expresión del tamsa era hacer la labranza y el cercado del psihipqua, junto con la entrega de algunas mantas. De ahí en adelante los recursos de la región y las actividades económicas de cada comunidad determinaban qué productos entregaban. Las prestaciones laborales podían extenderse también hacia los parientes cercanos del psihipqua, como se deduce de un documento de 1574 en el cual se dice que los indios de Turmequé consideraban a la hermana mayor del psihipqua como su "señora" y le hacían sus labranzas. Ella les daba de comer y beber en su cercado a los trabajadores, como correspondía a una persona de alto rango (AGN, *CI* 37, f. 286 v.).

Uno de los pocos pueblos cuyas actas de visita se han conservado, gracias a una copia presentada ante las autoridades en un juicio posterior, es el de Fúquene, que fue inspeccionado el 3 de marzo de 1551 por el capitán Baltasar Maldonado. El psihipqua dijo que antes de la Conquista estaba sujeto a Susa, quien, a su vez, estaba sometido a Bogotá. Explicó que cada tyba le daba a Susa una manta al año y "un poco" de oro que recogía entre su gente, junto con pescado y algunos curíes. Además, le hacían sus santuarios, cercados y labranzas (AGI, *J* 495, núm. 1). La cantidad de mantas declarada por los indios parece muy baja y es probable que no fuera una por capitanía al año, sino, más bien, una por cada hombre casado, lo cual parece mucho más acorde con otras informaciones que se tienen y con el sistema que luego retomaron los españoles[24]. Además, debe tenerse en cuenta que los indios sabían muy bien que el objetivo de la visita era calcular la tasa de los tributos que debían pagar a los encomenderos, y, por lo tanto, les convenía declarar cantidades inferiores a las reales.

Algunos psihipquas que habitaban las tierras fronterizas entre el altiplano cundiboyacense y los llanos orientales habían logrado someter algunas capitanías de los grupos que los españoles llamaron teguas, y que se han considerado diferentes de los muiscas. De ellos recibían tributos, representados en productos de tierra caliente. La información de que disponemos resulta tardía y proviene de la visita de Juan López de Cepeda en 1572 a los pueblos de la laguna de Tota. Sin embargo, se puede suponer que las relaciones entre los psihipquas de las tierras altas y los tybas de las tierras bajas no cambió mucho

[24] En 1574 el cacique de Turmequé contó que los tributos se repartían entre todos los indios y que cada hombre pagaba la misma cantidad de mantas, así fuera rico o pobre, lo cual implica que por lo menos se pagaba una manta por persona, y no por capitanía. Pero no aclaró si era una costumbre prehispánica (AGN, *E* 21, f. 412 r.).

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 127 20/12/12 5:37

durante los primeros 35 años, teniendo en cuenta que era una zona que todavía no había sido explorada ni ocupada por los blancos. El psihipqua de Tota dijo al visitador que los teguas producían algodón, hayo (coca), maíz, yuca, curas (aguacates), ají y *yopa*[25]. También criaban pájaros de vistosos plumajes, como papagayos y guacamayas, pescaban y hacían totumas. En ese entonces el visitador preguntó al psihipqua si quería que estos tybas le ayudaran a pagar el tributo para el encomendero, y estuvo de acuerdo. Pensaba que los teguas podían ayudarle a conseguir mantas porque las obtenían intercambiando sus productos con otras comunidades (AGN, *VB* 4, f. 439 r.).

Los cronistas mencionaron también algunas costumbres curiosas, relacionadas con el cobro de tributos. Simón, por ejemplo, contó que los psihipquas eran muy estrictos. Cuando un indio no pagaba, se le mandaba un gato, un "león" o un oso y se lo amarraban en la puerta de su casa. El deudor debía alimentar al animal y su deuda se aumentaba en una manta por cada día que estuviese allí. Según Simón, este era el mismo método que se usaba cuando el zipa de Bogotá ordenaba que alguien se presentara ante él, como si fuera el animal quien lo mandaba llamar. Si seguía sin pagar y no alimentaba al animal, los enviados del psihipqua entraban a la casa, apagaban el fogón y no se podía volver a encender hasta que la deuda no estuviera cancelada (3: 393). Pero estas costumbres no han sido confirmadas por ninguna fuente alternativa.

Se han encontrado algunos documentos de mediados de la década de 1570, provenientes de los pueblos de Tibasosa y Turmequé, en la provincia de Tunja, donde se mencionan algunas costumbres prehispánicas relacionadas con el cobro de tributos que vale la pena mencionar a pesar de ser tardías. En primer lugar, don Alonso de Silva contó que había asumido el mando de Tibasosa en 1571, pero durante los tres años transcurridos desde entonces no había cobrado ningún tributo a sus subordinados porque para hacerlo habría tenido que realizar ciertas ceremonias que consideraba "ritos de idolatría" (AGN, *CI* 61, f. 107 r.). Posiblemente se trataba de la costumbre que mencionó el encomendero de Turmequé en 1574, cuando acusó a don Diego de convocar a la gente a su bohío para que le diera mantas y luego untarla de bija con sus propias manos, lo cual se consideraba como un gran honor. Las acusaciones resultaron

[25] La yopa es un arbusto que crece en zonas tropicales, cuyas hojas se usan para preparar alucinógenos. También conocido como *yopo* o *cohoba* (*Anadenathera peregrina*). Según Langebaek, todavía se usa para ritos de adivinación en algunas culturas (*Mercados* 107; Repke y Torres).

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 128 20/12/12 5:37

falsas, pero el hecho de que utilizara estos argumentos indica que eran costumbres conocidas en el lugar. Posteriormente, el mismo don Diego comentó otros aspectos interesantes relacionados con el tributo prehispánico. Contó que antiguamente, cuando había fenómenos naturales como conjunciones de astros, sequías, heladas, epidemias o algún tipo de desastre, los psihipquas decían que eran causados por sus "ídolos" y organizaban ceremonias para aplacarlos. En esas ocasiones pedían grandes cantidades de tributos, los cuales hacían pagar hasta a las mujeres. Esta costumbre se siguió practicando, y los caciques del momento, por no ser inferiores a sus antepasados, acosaban a sus vasallos. Don Diego llegó incluso a decir entonces que hacían más ceremonias que antes de que llegaran los cristianos, pues la población se hallaba cada vez más afligida (AGN, *E* 21, ff. 404 r.-412 r.).

Además de recibir tributos, los psihipquas gozaban de otros privilegios y de un trato especial, en señal de respeto. El vestido también actuaba como símbolo de su estatus privilegiado. En el "Epítome", por ejemplo, se dice que los psihipquas usaban un bonete de algodón para distinguirse de los demás ([¿Santa Cruz?] 132). En una relación anónima de 1560 se anota que eran los únicos autorizados a usar mantas pintadas, comer o cazar venados y tener joyas de oro. Los indios comunes que quisieran hacer alguna de estas cosas debían pedir su autorización ("Visita" 74). Varios años después, durante la visita del oidor López de Cepeda al pueblo de Cucaita, en 1572, el psihipqua se lamentaba del poco respeto que había frente a los jefes y comentó que antiguamente los indios chingas no podían usar mantas pintadas ni coloradas (AGN, *VB* 14, f. 887 r.). Los primeros observadores, como Lebrija y San Martín, contaron también que el respeto era tal que no se les podía mirar a la cara, y en su presencia la gente debía estar con la cabeza baja (114). El autor del "Epítome" agregó que esta prohibición se aplicaba incluso cuando se trataba de una conversación familiar. Si alguien quería ver al jefe, debía acercársele caminando de espaldas y permanecer sentado hablando de la misma manera ([¿Santa Cruz?] 134). Oviedo, quien se basó en testimonios que le dieron los conquistadores Juan del Junco y Gómez del Corral en 1541, añadió que las muestras de respeto eran tan exageradas, en especial frente al psihipqua de Bogotá, que cuando este tosía o iba a escupir, sus tybas tendían un velo blanco y recibían la saliva de rodillas, como algo santo y precioso, mirando hacia otro lado, para no verle la cara (6: 166). No existen otras fuentes que corroboren esta afirmación. En cambio, la costumbre de hablar de espaldas al psihipqua fue mencionada por lo menos en

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 129 20/12/12 5:37

una ocasión dentro de la documentación revisada. Fue durante el desarrollo de la demanda contra el cacique de Turmequé en 1574. Entre otras cosas, el encomendero dijo que el jefe había mandado hacer un bohío redondo, de la misma forma como lo usaban los indios, "y no como hombre político y que tiene parte de español", donde iba la gente a "hacerle mucha reverencia", poniendo una estera de esparto para sentarse en ella, "como hacían los caciques no políticos", y luego les ordenaba voltearse de espaldas, sin hablarles cara a cara ni permitir que le miraran el rostro, "guardando en todo las ceremonias gentilicias reprobadas" (AGN, *CI* 21, f. 404 r.)[26]. Aunque lo más probable es que el cacique de Turmequé en realidad no hiciera estas cosas, por haber sido criado entre los españoles, la simple acusación nos da a entender que costumbres similares a las descritas por los cronistas existían, o habían existido, en esta región.

Los cronistas también contaron que mirar de frente a un psihipqua era motivo de deshonra y se usaba como castigo para los delincuentes que reincidían. Según Simón, la manera correcta de estar en presencia del jefe era de espaldas, pero a los ladrones que volvían a robar los obligaban a estar de frente, lo cual se hacía para someterlos al escarnio público, diciéndoles: "Ya os hemos castigado dos veces de vuestra mala vida y no habéis tenido vergüenza de volver a ella. Vos os debéis considerar algún gran señor, y pues lo sois, bien podéis mirar al cacique". El cronista agregó que era tanta la infamia que caía sobre los hombres castigados de esta manera que su linaje se acababa, pues nadie quería casarse con ellos (3: 392). Sin embargo, no hay pruebas de que el hecho de obligar a alguien a mirar de frente a un psihipqua pudiera convertirlo en una especie de paria. De lo que sí se tiene información es de que en algunos lugares el hecho de darle a la gente un trato similar al de un psihipqua era una forma de humillarla. Por ejemplo, en 1574 se presentó una serie de incidentes en el pueblo de Tota, que enfrentaron a dos facciones en disputa por el cacicazgo. Los tybas del cacique don Diego atacaron a golpes a sus rivales y luego los amarraron, los vistieron con mantas finas y los llevaron al cercado para rendirles pleitesía, para así burlarse de ellos. Mientras lo hacían les gritaban que los trababan así porque habían querido ser caciques (AGN, *CI* 29, f. 322 r.).

[26] Cuando el encomendero hablaba de un "hombre político" se refería a una persona civilizada, habitante de una ciudad (*polis*) o república, y educada como un español.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 130 20/12/12 5:37

Otra de las prerrogativas de los psihipquas, y que resultó bastante llamativa para los conquistadores, fue el derecho a tener varias mujeres. Sin embargo, esto no era exclusivo de las autoridades indígenas. Todos los hombres podían tener cuantas esposas pudieran mantener de acuerdo con sus recursos. Lo que diferenciaba a los psihipquas era la gran cantidad de mujeres con las que podían llegar a casarse, teniendo en cuenta que a través de ellas se establecían alianzas tanto dentro como fuera de la comunidad. Al hablar de esta costumbre, los conquistadores hicieron cálculos sobre el número de mujeres que pudieron llegar a tener los más poderosos y dieron al respecto cifras que, a todas luces, parecen fantásticas. El autor del "Epítome" llegó a decir que el psihipqua de Bogotá tuvo unas cuatrocientas esposas ([¿Santa Cruz?] 135). Esta idea fue repetida por los cronistas posteriores y cada uno le fue agregando algún detalle particular, fruto de su imaginación o de la tradición popular. Castellanos mencionó una historia que parece sacada de algún relato de *Las mil y una noches*. Se decía que los psihipquas tenían derecho a exigir que los padres les entregaran a sus hijas cuando les parecían hermosas. Ellas debían servirles completamente desnudas durante algún tiempo, hasta que se consideraban listas y se les permitía vestirse, como a las demás (1151). Unos años más tarde Simón aseguró que cada psihipqua tenía una mujer principal, con mucho poder sobre su marido. Podía ordenarle, por ejemplo, que cuando ella muriera, no se acostara con otra por un periodo que podía extenderse hasta cinco años. Si el marido quería que la abstinencia fuera más corta, debía tratar de convencerla dándole muchos regalos antes de morir (3: 405). A finales del siglo XVII Piedrahíta volvió sobre el tema y no pudo evitar agregarle nuevos detalles, aunque para ser justos, el obispo aseguró que todo lo había leído en los manuscritos perdidos de Quesada. Dijo que los delitos que cometían los psihipquas solamente podían ser castigados por sus mujeres, y la pena no podía superar los azotes, aunque la gravedad de la falta mereciera la muerte. Aseguró que Quesada contaba en su libro que en cierta ocasión había ido a visitar al psihipqua de Suesca, pero lo encontró atado, y a sus nueve mujeres, azotándolo por turnos. La falta que había cometido era haberse emborrachado con vino de Castilla, el cual le dieron unos españoles que iban de Santafé a Vélez (1: 68-69).

Los cronistas y los primeros conquistadores también describieron las costumbres funerarias relacionadas con los psihipquas, no solamente por lo extrañas que les parecieron, sino por el hecho, más prosaico, de que los muiscas de alto rango solían hacerse enterrar con grandes cantidades de oro. De hecho,

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 131 20/12/12 5:37

una vez dominada la tierra, una de las primeras actividades a las que se dedicaron los españoles fue al saqueo de tumbas; a veces con la ayuda de los mismos indios. Las riquezas encontradas durante los primeros años generaron una serie de leyendas que hablaban de fabulosos tesoros enterrados con los psihipquas, lo cual era un reflejo de las esperanzas de los aventureros que esperaban salir de su pobreza. Por lo tanto, hay que tener mucha cautela con las exageraciones de los relatos de tesoros escondidos durante los primeros años de la Conquista.

Una de las primeras observaciones acerca de las costumbres funerarias la encontramos en los textos perdidos de Quesada copiados por Oviedo. Ahí se aseguraba que la costumbre en el pueblo de Bogotá era enterrar al psihipqua metiéndolo en un ataúd de oro macizo que luego se arrojaba en una laguna, mientras que en Tunja solamente se ponía el cadáver adornado con sus mejores joyas en una barbacoa, para que se secara (6: 213). A finales del siglo, Castellanos contó que los jefes importantes eran enterrados en tumbas secretas, que preparaban desde cuando heredaban el cacicazgo, y donde se depositaban ofrendas de oro. Se hacían en bosques, sierras, ríos o lagunas. Las tumbas eran profundas y los cadáveres eran puestos en dúhos, acompañados con joyas, armas, hayo, *poporos* y comida, entre otras cosas[27]. Luego echaban una capa de tierra y ponían a las mujeres que más querían, a las que enterraban vivas. En seguida arrojaban una segunda capa y enterraban a sus esclavos. Para que las mujeres y los esclavos no sintieran su muerte, se les daba una bebida de tabaco o de borrachero, con el fin de que perdieran el sentido (1163)[28]. Se suponía que todo esto había cesado con la llegada de los españoles, pero en una relación anónima de 1560 se decía que casi treinta años después de la Conquista algunos psihipquas se seguían haciendo enterrar por lo menos con una de sus mujeres, la más querida, y que esto se hacía con mucho secreto, para que no lo vieran los españoles ("Visita" 74).

Los cronistas posteriores agregaron más detalles sobre la forma como se realizaban los funerales de los psihipquas y contaron algunas anécdotas. Simón, quien seguramente tomó esta información de la crónica de Aguado, contó la

[27] Los dúhos eran pequeños asientos de madera o de piedra usados por los indios. Palabra de origen Caribe (RAE, *Diccionario de la lengua española. Vigésima primera edición* 552).

[28] El borrachero es un arbusto con el que se preparan narcóticos y alucinógenos. Puede ser la *Datura arborea* o la *Datura sanguinea*.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 132 20/12/12 5:37

manera en que los cadáveres de los psihipquas eran momificados, e insistió en que se enterraba a las mujeres y esclavos con el consentimiento de ellos mismos, "porque esta era la mayor demostración y fineza de amor que había entre ellos" (3: 407). Decía que una india fue salvada por los españoles en el pueblo de Checa, en el valle de Ubaque, porque se enteraron de que la habían metido en una tumba. Entonces abrieron el entrerramiento y la encontraron medio muerta y desesperada. A los psihipquas de Bogotá, además, los enterraban en un ataúd fabricado con el tronco de una palma y forrado por dentro y por fuera con láminas de oro. El cronista comentó que, probablemente, de ahí venía la idea de que se los enterraba en ataúdes de oro macizo. Además, señaló que las costumbres podían variar notablemente de un lugar a otro. En unas partes el cuerpo del difunto era secado a fuego lento en barbacoas; en otras ponían a los muertos en bohíos especiales, y en otras los enterraban en los campos, envueltos solamente con una manta, y encima plantaban un árbol, para que no los desenterraran ni se quedaran con el oro. Los muertos eran llorados durante seis días, durante los cuales se reunían los parientes a entonar cantos tristes, que hablaban de las hazañas del difunto. Al final tomaban chicha y mascaban hayo. Los funerales terminaban con una comida en que se preparaban bollos de maíz[29].

Algunas de estas costumbres han sido comprobadas, como las prácticas de momificación o las reuniones de parientes para llorar y entonar cantos tristes. Sin embargo, las investigaciones arqueológicas no han confirmado, a pesar de la gran cantidad de tumbas que se han excavado, que se enterrara a mujeres, sirvientes u otro tipo de personas con los psihipquas[30]. Además, los

[29] Resulta curioso que Simón describiera el hayo o coca como "unas hojas de una mata semejante a las del lentisco, que dicen que les da fuerza mascándolas" y se lamentara porque los españoles estaban tomando la costumbre de hacerlo, en especial las mujeres flacas, lo cual consideraba una "cosa abominable y escandalosa" (3: 407).

[30] Agradezco a la arqueóloga Braida Enciso, del Instituto Colombiano de Antropología e Historia, por esta información. El único enterramiento colectivo que se ha encontrado hasta el momento en el altiplano cundiboyacense es el sitio de Aguazuque, en el municipio de Soacha (Cundinamarca). En un estrato se halló un total de veintitrés osamentas completas de hombres, mujeres y niños dispuestos en forma de círculo, con otros depósitos de huesos humanos y de animales. Algunos de los cráneos estaban pintados. Pero todo indica que en este sitio se realizó un ritual antropofágico. Además, está fechado en 3850 ± 35 A. P. (1900 ± 35 a. C.), por lo que corresponde a un periodo muy antiguo, unos tres milenios antes de la aparición de los muiscas, cuando la región todavía era habitada por bandas de cazadores y recolectores (Correal).

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 133 20/12/12 5:37

enterramientos solían ser más modestos de lo que contaron los cronistas[31]. Todo apunta a que se trata de las típicas exageraciones e historias semilegendarias que solían anotar en sus obras. La momificación, por el contrario, es una costumbre bastante conocida y estudiada en este momento. Trabajos de autores como Langebaek han demostrado que dicha costumbre se siguió practicando durante mucho tiempo después de la Conquista; por lo menos hasta finales del siglo XVI ("Competencia"). Las evidencias indican que estaba reservada a las élites, tanto políticas como religiosas. Las pocas descripciones detalladas del proceso que existen han podido ser corroboradas con el estudio de las momias que se han encontrado en diferentes partes. En el "Epítome" se cuenta que el cuerpo del psihipqua era preparado sacándole las vísceras y reemplazándolas con oro y esmeraldas. Luego lo ataban y lo envolvían en mantas. La momia era colocada en una especie de cama de madera ubicada en un santuario, donde permanecía para siempre ([¿Santa Cruz?] 138). Simón contó que el cuerpo se rellenaba con una resina llamada *mocoba*, que se hacía con unos higos pequeños de leche pegajosa y otras cosas. Los parientes lo lloraban durante seis días y luego lo enterraban en unas bóvedas o cuevas —tras envolverlo en mantas finas— con ofrendas de bollos de maíz, múcuras de chicha y armas a su alrededor, y una tiradera de oro en la mano "a devoción de la que arrojó el dios Bochica desde el arco del cielo, cuando hizo con ella paso a las aguas de este valle"[32]. En los ojos,

[31] Para tener una buena idea de las prácticas funerarias de los muiscas, por lo menos en el cacicazgo de Tunja, se puede consultar el artículo de Francisco Ortiz Gómez, Helena Pradilla y Germán Villate "Arqueología del cercado grande de los santuarios". Los arqueólogos excavaron 31 enterramientos ubicados en la propia ciudad de Tunja, en los predios de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, que corresponden a un periodo muy amplio, en estratos fechados entre el año 150 a. C y el año 1760 d. C. En estas tumbas no se apreciaron diferencias muy notables en el ajuar funerario.

[32] El cronista se refiere al mito sobre el origen del salto del Tequendama, una gran cascada que forma el río Bogotá, con una caída de unos 130 metros, ubicada unos 25 kilómetros al suroccidente de Santafé. Se trata de un relato con fuertes influencias de la historia sagrada católica y la mitología clásica; sobre todo, por sus referencias al diluvio universal y los mitos de Perseo y Atlas. Cuenta el cronista que el dios Chibchachum decidió castigar a los muiscas por una serie de ofensas inundando toda la sabana de Bogotá. Los indios, desesperados porque no tenían dónde sembrar y se estaban muriendo, imploraron a Bochica, quien se apareció encima de un arcoíris y arrojó una vara de oro que traía hacia el borde de la laguna que se había formado. Así se abrió un paso para las aguas, se formó la cascada y cesó la inundación. A partir de ese momento los indios comenzaron a adorar el arcoíris, llamado Cuchaviva. Bochica, además, castigó a Chibchachum obligándolo a cargar el mundo sobre sus hombros, porque antes estaba sobre unos guayacanes. Cuando la tierra tiembla es porque el dios condenado se cansa y la pasa de un hombro al otro (3: 379-380).

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 134 20/12/12 5:37

narices, orejas, boca y ombligo les ponían esmeraldas y pedazos de oro, según las posibilidades de cada uno. Según contaba Simón, eran tantas las riquezas que acompañaban a ciertas momias que el obispo fray Juan de los Barrios había sacado de una sepultura, en un cerro de Cáqueza, el equivalente a más de 24.000 pesos de buen oro (3: 406-407); es decir, unos 110,4 kilogramos[33].

Los psihipquas se distinguían también por la arquitectura de sus viviendas, a las que los españoles denominaron "cercados". De hecho, es una buena traducción de la palabra muisca *ca*, que significaba, literalmente, empalizada, y también vivienda del psihipqua (*"Diccionario"* 224). Eran conjuntos de bohíos, rodeados por una o varias cercas de madera, donde vivía el jefe con sus mujeres y, tal vez, sus sirvientes y parientes cercanos. En algunos casos tenían al frente espacios amplios y despejados a manera de caminos, que los españoles denominaron "carreras", donde se organizaban fiestas y desfiles. Los primeros conquistadores quedaron impresionados por tales construcciones y encontraron grandes concentraciones de ellas en lugares como Tunja o la sabana de Bogotá. En la actual ciudad de Tunja, más exactamente en los predios de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, se han encontrado huellas de por lo menos diez cercados y una gran cantidad de enterramientos. Los investigadores propusieron que en este lugar pudo haber estado "el cercado grande de los santuarios", que los conquistadores vieron cuando llegaron por primera vez. Además, identificaron las posibles ubicaciones de las viviendas de varios de los psihipquas de Tunja mencionados por los cronistas (Ortiz, Pradilla y Villate).

La gran cantidad de viviendas encontradas en un espacio tan reducido se explica porque los psihipquas reconstruían o trasladaban con frecuencia sus cercados. Ayudar en este trabajo era parte de las obligaciones tributarias de la comunidad. Cada nuevo psihipqua mandaba construir un cercado o renovaba el de sus antecesores, y esto se hacía con cierta periodicidad[34]. La ciudad española de Tunja se fundó en 1539 en el mismo lugar donde vivían los psihipquas, y de esta manera se estableció una continuidad entre un importante centro de poder prehispánico y los nuevos centros de poder colonial. Algunos

[33] El peso castellano era una unidad equiparable, aproximadamente, a 4,6 gramos.

[34] Por ejemplo, en un documento de 1560 se indica que el cacique de Fumeque había mandado hacer un cercado nuevo lejos del cercado viejo, que ya no le gustaba (AGN, *CI* 21, f. 38 r.).

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 135 20/12/12 5:37

cercados debieron ser construcciones de un tamaño respetable, porque entre los años 1539 y 1542 el cabildo tuvo que prohibir en varias ocasiones que los vecinos los siguieran desmantelando para sacar madera para sus propias casas (Colmenares, *La provincia* 138). Quesada llegó a comparar los que vio en el pueblo de Bogotá con los alcázares españoles, y durante los primeros años de la Conquista la sabana fue conocida como el Valle de los Alcázares. Las cercas concéntricas le recordaron la forma como los pintores europeos representaban "el laberinto de Troya", y aseguró que en los espacios interiores se podían ver esculturas de algunos dioses y que las paredes estaban pintadas ([¿Santa Cruz?] 133).

Los cercados eran importantes para las comunidades porque constituían el epicentro de la vida ritual, donde el psihipqua cumplía con las ceremonias necesarias para mantener la estabilidad y lograr la reproducción de la sociedad y la naturaleza, como lo ha señalado Correa (*El sol* 94). El cercado era, además, un poderoso símbolo del poder. Según Henderson y Ostler, quienes realizaron una investigación arqueológica en el sitio de Suta, cerca del actual municipio de Villa de Leyva, las élites del lugar usaron sus casas como símbolo multifacético para legitimar su autoridad política. La vivienda de los jefes incorporaba nociones de lugar, cuerpo y tiempo, que fueron usadas para controlar a la gente. La casa era vista como una entidad animada que era necesario alimentar continuamente a través de rituales que podían incluir algunos sacrificios. Los muiscas llamaron *iebzasqua* a la ceremonia de "hacer un lugar"; es decir, la construcción del cercado y las carreras que tenían en frente. Estos caminos eran llamados *ie*, palabra que también significa estómago, comida, humo, baile y oración. Cuando los indios llevaban los postes, lo hacían en medio de bailes y cantos que debían ser organizados y patrocinados por los psihipquas. Había un poste principal, de unos 60 a unos 90 centímetros de diámetro, que se ubicaba en el centro y podía ser un símbolo de autoridad (156).

El cercado era tan importante que una manera de demostrar que un psihipqua ya no estaba al mando era destruyéndolo. Las evidencias que tenemos son un poco tardías, fruto de las órdenes dadas por los encomenderos o las autoridades coloniales, pero no es tan descabellado pensar que fue una costumbre prehispánica que los españoles terminaron adoptando. Por ejemplo, cuando en 1568 el encomendero Diego Montañez quiso quitarle el poder al psihipqua de Guaquira le hizo saber al pueblo que había un nuevo jefe derribando e incendiando su cercado (AGN, *CI* 29, ff. 28 v.-29 r.). De la

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 136 20/12/12 5:37

misma forma, en 1574, cuando los mestizos Diego de Torre y Alonso de Silva fueron despojados por las autoridades de sus cacicazgos, se hizo una especie de ceremonia pública para que los indios de Turmequé y Tibasosa se enteraran de la destitución, que consistió en derribar ambos cercados (AGN, *CI* 37, f. 373 r.).

Simón aseguró que los ritos realizados con motivo de la construcción o renovación de los cercados incluían competencias deportivas, "borracheras" y sacrificios humanos. Las competencias consistían en carreras, cuyos ganadores recibían mantas como premio. Los sacrificios se hacían con niñas vírgenes, hijas de los indios principales, que eran puestas en el fondo de los hoyos que abrían para las columnas y luego aplastadas allí. Según decía el cronista, los indios creían que la fortaleza de la vivienda dependía de esto. Mientras duraba la construcción, dos ancianos desnudos, cubiertos únicamente con una red para atrapar pájaros, tocaban música triste con sus flautas. Los ancianos no comían ni bebían durante todo el día. De vez en cuando, durante la fiesta, todos se ponían a llorar al acordarse de la muerte (3: 393). Disponemos de otra descripción de estas ceremonias y es algo superficial y tardía, pero confirma algunas de las observaciones de los cronistas. Durante el proceso en el cual se enfrentaron el cacique y el encomendero de Turmequé, se acusó al primero de haber ordenado construir su cercado en 1571 siguiendo los ritos antiguos. Algunos testigos contaron que los indios acudían al trabajo cantando y bailando; sobre todo en el momento en que llevaron un poste muy grande. Gentes de toda la región acudieron a emborracharse y darle presentes al cacique. Él los retribuía dándoles chicha, carne y hayo, como lo hacían otros jefes (AGN, *E* 21, ff. 529 v., 562 v.). Aunque la veracidad de estos testimonios es bastante dudosa, pues fueron dados por los enemigos del cacique, lo importante es que era una costumbre muy conocida.

El tema de los sacrificios humanos como parte de los rituales de construcción de cercados resulta un poco más complejo. Los cronistas insistieron en este asunto y no dudaron de su existencia en tiempos prehispánicos. Incluso llegaron a sospechar que se seguían realizando pasadas varias décadas después de la Conquista. En las fuentes documentales también se encuentran algunas menciones vagas y esporádicas; sobre todo en el marco de acusaciones por idolatrías. Pero hasta el momento no se ha encontrado un testimonio confiable y concluyente. Por otra parte, la evidencia arqueológica tampoco apoya la existencia de sacrificios en los cercados; o, por lo menos, no de la manera descrita

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 137 20/12/12 5:37

por los cronistas. Así como no se han encontrado tumbas con evidencias de que hayan sido enterradas personas vivas junto con los psihipquas, tampoco se han hallado restos humanos puestos en la base de los postes de los cercados. Se podría pensar que, tal vez, las condiciones de los suelos no han permitido su conservación, pero esta hipótesis es fácilmente rebatible si se considera la gran cantidad de enterramientos hallados en las mismas excavaciones, ubicados en los espacios interiores de las viviendas (Ortiz, Pradilla y Villate 71). Si estos esqueletos se conservaron en buen estado, también deberían haberse conservado los huesos de los niños supuestamente sacrificados.

En un texto publicado a mediados de la década de 1960, el arqueólogo Luis Duque Gómez anunció que había encontrado un esqueleto femenino muy joven con una tibia fracturada, en la base de un poste, durante unas excavaciones realizadas en el municipio de Mosquera, un sitio muy cercano al lugar donde vivía el psihipqua de Bogotá. También mencionó que Eliécer Silva Celis había hallado algo similar en Sogamoso (470). Esto fue considerado como la prueba de la existencia de esta clase de sacrificios. Sin embargo, ni Duque ni Silva dieron a conocer sus hallazgos en alguna publicación. No existen dibujos, fotografías ni cualquier otro tipo de registro, y se desconoce el paradero de los huesos[35]. Además, el antropólogo Eduardo Rueda descubrió una carta de Juan Friede dirigida a Henry Lehman, fechada el 1.º de junio de 1951, donde le dice que los huesos que Duque había encontrado en Mosquera bajo un poste eran realmente huesos de venado[36]. Si esta información es cierta, se podría pensar que los sacrificios practicados en los postes eran de animales y no de seres humanos. Pero lo que no se puede es descartar la existencia de sacrificios humanos relacionados de otra forma con la construcción de cercados. Los

[35] Agradezco a las arqueólogas Braida Enciso y Hope Henderson por haberme facilitado este dato.

[36] El texto completo de la carta es: "Muy pronto le llegarán noticias sobre las últimas excavaciones en Mosquera; puedo decirle que al descubrir (por primera vez en la arqueología colombiana) un completo cercado chibcha, Duque encontró en casi cada hoyo, emplazamiento de las columnas que sostenían el bohío o cerco, huesos. Conocida es la noticia (paréceme, por primera vez dada por el p. Aguado), que los chibchas, al construir una casa, metían niños pequeños en los hoyos hechos para sostener las columnas, aplastándolos con ellas, y creyendo que esa práctica traerá buena suerte a los habitantes de las casas. Mas los huesos encontrados fueron completamente estudiados, y se les clasificó a todos, como huesos de venado, no encontrándose ni rastro de hueso humano. ¡Esta es una prueba más de la veracidad de los cronistas de la Conquista!" (cit. en Rueda 328).

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 138 20/12/12 5:37

cronistas mencionaron otras costumbres, como la de atar a los prisioneros a los postes para herirlos con flechas hasta que murieran desangrados, lo cual pudo haber sido mucho más probable. Henderson y Ostler, a partir de algunos análisis lingüísticos, plantean la hipótesis de que las casas de las élites muiscas eran consideradas como seres vivos, a los que se debía "alimentar" con sangre de los prisioneros. Según los autores, la palabra *gueba* (extranjero) estaría compuesta por las partículas *gue* + *yba*, que traducen "casa" y "sangre", y aseguran que los extranjeros eran vistos como la sangre, el alimento de la casa (153-158). Sin embargo, esta, como otras suposiciones basadas en la lengua, debe ser corroborada con fuentes documentales y arqueológicas.

Un tema acerca del cual no existe mucha claridad es el de la propiedad de la tierra y, más específicamente, el de los derechos que tenían los psihipquas sobre ella. A partir de algunos indicios y de la comparación con otras sociedades matrilineales se ha supuesto que eran las comunidades las que tenían los derechos de propiedad sobre todos los recursos, y que se entregaban parcelas para el usufructo de las familias o grupos locales de filiación, las cuales se heredaban por vía materna (Villamarín y Villamarín, "Kinship" 176). En última instancia, era cada grupo el que controlaba y explotaba sus tierras, y los jefes eran considerados los "dueños", pero únicamente en el sentido de que actuaban como representantes de los grupos cuando se presentaban conflictos con los vecinos. A veces, en la documentación se encuentran expresiones como "las tierras del capitán o del cacique fulano". Sin embargo, se puede apreciar, por el contexto, que se trata simplemente de un uso metafórico de la expresión, para referirse al territorio ocupado por la gente de una capitanía o cacicazgo, sin que esto implique que el jefe fuera el propietario individual de la tierra.

Pero también se han encontrado indicios de la existencia de algunas tierras adscritas al cacicazgo, sobre las cuales adquirían derecho los psihipquas cuando ocupaban el cargo, y que luego pasaban a sus sucesores. Se podría pensar en este caso que simplemente se trataba de la aplicación de las reglas de sucesión y herencia matrilineal, de manera que tanto el cargo como las propiedades pasaban al hijo de la hermana mayor o al pariente materno más cercano. Sin embargo, en este caso deben considerarse algunas diferencias, debidas al hecho de que las tierras y el cargo estaban unidos. De acuerdo con lo que se sabe acerca de la herencia en este tipo de sociedades, las tierras y posesiones del grupo local de filiación tienden a quedarse dentro del grupo. Cuando alguien muere sin dejar herederos, sus tierras vuelven al grupo para ser redistribuidas

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 139 20/12/12 5:37

entre los sobrevivientes. En el caso extremo de que un grupo se extinga completamente y no haya descendientes, sus vecinos se apoderan de ellas, o una instancia superior de gobierno (el tyba o el psihipqua) decide qué hacer con las mismas. Ahora bien, el cargo de psihipqua y los bienes ligados a él, que podían ser tierras, casas, santuarios, animales y otras cosas, no necesariamente permanecían dentro del mismo matrilinaje ni se redistribuían si el jefe moría sin dejar herederos. En condiciones normales, la tendencia sería esta, pero muchas cosas podían ocurrir, y miembros de otros linajes podían terminar ocupando el cacicazgo. De manera que si un psihipqua moría sin dejar herederos legítimos, sus bienes se mantenían como una unidad y se entregaban a quien resultara elegido como psihipqua a través de los mecanismos que cada comunidad hubiera establecido para hacerle frente a la situación. Por lo tanto, había una clara distinción entre lo que eran los bienes del cacicazgo y los de los grupos locales de filiación. Un psihipqua, además, podía gozar de ambos tipos de tierras, al ser simultáneamente el jefe político de toda la comunidad y un miembro de su propia capitanía o grupo local de filiación. Entre los nahuas de México se daba una situación similar, que fue estudiada por Gibson. Existían tierras que usufructuaban las autoridades indígenas, pero no les pertenecían individualmente, sino que estaban adscritas al cargo. La comunidad las trabajaba para el jefe de turno y este se quedaba con su producto, pero no podía disponer de ellas. Eran tierras diferentes de las comunitarias o de las parcelas familiares. Los jefes nahuas tenían, además, tierras privadas, como las tenía el resto de la nobleza (*Los aztecas* 278).

Lo poco que sabemos sobre las tierras de los cacicazgos muiscas proviene de algunos documentos demasiado tardíos, de finales del siglo XVI, donde resulta imposible determinar si la situación que se describe es una continuación de tradiciones prehispánicas o fue creada a raíz de la Conquista. Uno de ellos consiste en una petición de amparo que hizo el cacique don Diego de Bogotá al visitador Miguel de Ibarra en 1594 para que no le fueran quitados unos terrenos. Argumentó que sus antepasados habían poseído siempre unas tierras del otro lado de una ciénaga llamada Suaco, y que los españoles llamaban de Andrés Morán, las cuales medían un poco más de una estancia de ganado mayor "de las antiguas"[37]. Según él, eran tierras que "iban con el cacicazgo" y

[37] Una estancia de ganado mayor "de las antiguas" equivale, aproximadamente, a unas 1.449 hectáreas. Era un cuadrado de 6.000 pasos de lado. El cabildo de Santafé tenía una cabuya de 100 pasos que medía 76 varas. Cada paso equivalía, entonces, a 0,76 varas. Eso significa que la

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 140 20/12/12 5:37

no podían enajenarse (AGI, *ASF* 168, núm. 59, f. 22 v.). En otro caso los indios de Tibasosa dijeron en 1571 que el cacique tenía cuatro pedazos de tierra y que su deber era cultivarla con la ayuda de todo el pueblo, para dar de comer a los tybas y a los indios pobres. El visitador Cepeda consideró que esto era una buena costumbre y ordenó que se mantuviera (AGN, *CI* 61, ff. 253 r.-259 v.). Finalmente, en un juicio que se desarrolló en 1560 se mencionaron constantemente pedazos de tierra que los psihipquas de Suatiba y Tibitó tenían en la región de Pacho, y que dan la impresión de haber sido propiedades individuales, no ligadas al cacicazgo. El psihipqua de Tibitó acusó a los indios de Suatiba de robar unas cargas de maíz, destruir unas labranzas de algodón e incendiarle unos bohíos. Pacho era un territorio fronterizo con los muzos, ubicado en las tierras cálidas de la vertiente del río Magdalena, a unos 30 kilómetros de Suatiba y Tibitó. Para llegar allá tenían que pasar por varios pueblos, como el de Zipaquirá. Los pedazos de tierra estaban entremezclados con parcelas de indios de otros pueblos, donde sembraban y cogían algodón dos veces al año. El psihipqua de Tibitó, incluso, se había hecho construir un cercado en el lugar, para venir de vez en cuando a cuidar sus labranzas (AGN, *CI* 49, ff. 783 v., 800 v., 841 v.).

estancia era un cuadrado de 4.560 varas de lado. Cada vara castellana equivalía a 0,8359 metros, y cada paso, a 0,635284 metros. Por lo tanto, la estancia era un cuadrado de 3.807,6 metros de lado; es decir, unos 14,49 kilómetros cuadrados o 1.449 hectáreas.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 141 20/12/12 5:37

CAPÍTULO 4

Los cacicazgos compuestos

Las entidades políticas más complejas que encontraron los españoles en el siglo XVI fueron las estructuras que, de acuerdo con el modelo que venimos manejando, se han denominado cacicazgos compuestos. Surgían cuando un psihipqua lograba dominar a otros, a quienes obligaba a obedecerle y a pagar tributos. Como vimos cuando se discutió el modelo modular-celular, esta forma de estructuración puede dar lugar a una gran variedad de configuraciones que se forman agregando diversos componentes similares e independientes, como casas gobernadas directamente por el jefe, pequeñas capitanías, capitanías compuestas y cacicazgos enteros. Los cronistas y conquistadores vieron en estas estructuras verdaderos "Estados", "reinos" o "imperios", pero los investigadores actuales las han caracterizado como confederaciones de cacicazgos. Esta última denominación ha resultado la más adecuada hasta el momento, pero en la presente obra se ha preferido llamarlos cacicazgos compuestos, debido a que no necesariamente estaban constituidos por varios cacicazgos del mismo rango bajo el mando de un jefe, sino por entidades autónomas de diverso tamaño y composición.

Los caciques mayores, usaques o zipas, como se han llamado, mantenían una relación con los psihipquas sometidos que era similar a la que se daba entre psihipquas y tybas. Es decir, un cacicazgo sometido por otro se convertía, prácticamente, en una capitanía sujeta a un psihipqua más poderoso. Así como los psihipquas seguían siendo tybas de sus propios grupos locales, los jefes sometidos seguían siendo los psihipquas de sus propias comunidades. El grado de autonomía que continuaban manteniendo las partes vinculadas a este tipo de organizaciones era muy alto y, por lo tanto, eran sumamente inestables. Así

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 143 20/12/12 5:37

como un tyba podía servir a más de un jefe, los psihipquas podían servir a más de un cacique mayor. Recordemos el caso de los indios de Súnuba, que en 1572 dijeron haber estado sujetos a Sogamoso, pero también a Tunja y Guatavita (AGN, *VC* 11, f. 800 r.). Otro paralelismo con la relación entre los tybas y los psihipquas es que las gentes se mostraban reacias a obedecer directamente a los grandes jefes y todo debía hacerse a través de los tybas y los psihipquas de cada pueblo. Cuando el jefe de un cacicazgo compuesto quería que algunos indios no pertenecientes a su propia comunidad fueran a trabajar para él o le dieran algún tributo, debía pedírselo al cacique local. En una investigación que se desarrolló en 1587, algunos indios explicaron este mecanismo a las autoridades coloniales. Aunque ya habían pasado cincuenta años desde la llegada de los españoles, dijeron que era una costumbre muy antigua que se seguía manteniendo. Todo se debía a que el psihipqua de Sogamoso estaba tratando de demostrar que los tybas de Monga y Gámeza eran suyos, y no del psihipqua de Tópaga, usando como prueba que de vez en cuando iban a servirle, como lo habían hecho con sus antepasados. Pero los mismos tybas aclararon que solamente habían ido porque se los había ordenado su jefe, el psihipqua de Tópaga. Don Diego Tinsuaquira, tyba de Monga, dijo que aunque Sogamoso era "señor universal en el valle", cada psihipqua tenía sus tybas, y estos no podían servirlo sin permiso. Don Diego Sotaquida, tyba de Gámeza, agregó:

> Que desde que Dios amaneció el mundo es costumbre que todos los caciques de este reino tienen sus capitanes a quien mandar, sus sujetos y originarios del dicho cacicazgo, sus caciques, y así los tenía el dicho Sogamoso, que reconocían su parcialidad. Y que nunca jamás los capitanes del dicho Tópaga ni de otros comarcanos sirvieron de por si a Sogamoso, aunque al dicho Sogamoso todos los comarcanos le obedecían y tenían por señor. Y cuando el dicho cacique de Sogamoso quería cavar su tierra y sementera, le avisaba a los demás caciques comarcanos con sus pregoneros para que le acudiesen a sembrar y cavar sus labranzas y sementeras, y entonces así el de Tópaga, como los demás caciques, acudían a obedecer al dicho Sogamoso y reconocerle superioridad. Mas nunca, como dicho tiene, osaba ir capitán de ninguna parcialidad sin licencia de su cacique a hacer cosa de lo que el dicho Sogamoso mandaba y si iba alguno era con licencia del cacique a quien estaba sujeto. (AGN, *E* 14, f. 339 r.)

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 144 20/12/12 5:37

Fácilmente se entiende que la autoridad que ejercían los grandes psihipquas en los cacicazgos locales era más nominal que real, y por eso era importante mantener las alianzas a través de regalos y matrimonios. Un psihipqua local descontento podía independizarse en cualquier momento o entablar una nueva alianza con otro psihipqua más generoso o más conveniente para sus intereses. Las grandes unidades políticas que encontraron los españoles podían parecer enormes, pero eran frágiles e inestables, como rápidamente lo pudieron comprobar los conquistadores.

Las diferencias entre un psihipqua local y los psihipquas mayores eran realmente muy pocas. En secciones anteriores se han analizado temas como las normas de sucesión, las ceremonias ligadas al proceso de formación para asumir el cacicazgo, el tamsa, los cercados y las formas de propiedad de la tierra. También se tocó tangencialmente la discusión sobre el supuesto nombramiento de psihipquas locales que hacían los grandes jefes, como Tunja, Bogotá, Guatavita, Duitama y Sogamoso, y se llegó a la conclusión de que se trataba del simple reconocimiento público de un derecho adquirido por la herencia y la costumbre. Pero veamos este asunto con un poco más de detalle, para aclarar malentendidos que algunos investigadores actuales han seguido perpetuando.

Recordemos que Castellanos contaba que todos los psihipquas sujetos al zipa de Bogotá debían presentarse ante él para que los confirmara. Cuando alguno moría sin dejar herederos legítimos tenía el derecho de nombrar su sucesor, y lo escogía sometiendo a los aspirantes a una prueba de continencia sexual (1167). Esta historia, que resulta bastante inverosímil, tiene, de todas formas, un trasfondo de verdad. Los psihipquas mayores no podían designar arbitrariamente a los psihipquas locales, aunque sí les daban un reconocimiento simbólico y ayudaban a zanjar las diferencias cuando había varios pretendientes con el mismo derecho a ocupar el cacicazgo. Una ocasión en la que se pudo apreciar este mecanismo fue durante una disputa que se desató en Guasca hacia 1576. Un sobrino y un nieto del psihipqua muerto acudieron ante la audiencia para que las autoridades coloniales resolvieran la cuestión. Los indios contaron que en tiempos prehispánicos se acudía al arbitraje de Guatavita o de Bogotá, quienes tomaban una decisión basándose en lo que la comunidad y los tybas consideraban adecuado. En este caso, los indios dijeron a los jueces que preferían al que tenía mayor experiencia, y no necesariamente al heredero legítimo. Así lo declaró un tal Quenquepa:

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 145 20/12/12 5:37

> Si no hubiera cristianos, que por ser el dicho Andrés [el nieto] de más experiencia y haber mandado en este repartimiento, fuera cacique, aunque el dicho don Juan [el sobrino] tiene más acción y derecho al dicho cacicazgo, por ser pariente más propincuo del cacique viejo. Y que si no hubiera cristianos que sería al cacique de Guatavita y de Bogotá que determinara este negocio y eligiera cacique aquí en Guasca. (AGN, *CI* 20, f. 707 r.)

Las autoridades preguntaron a los tybas si consideraban pertinente consultar ahora a los psihipquas de Bogotá y Guatavita, y los indios respondieron afirmativamente. Además, recomendaron que también se consultara a los de Suba, Teusacá y a todos los que fuera necesario. De modo que no se trataba de un derecho exclusivo de ciertos psihipquas mayores, sino que a través de ellos se realizaba una especie de consulta a las comunidades vecinas con el fin de obtener el apoyo de sus jefes, para que el nuevo psihipqua fuera reconocido formalmente.

Algo similar sucedía en otras regiones del altiplano cundiboyacense. Por ejemplo, en 1558 el psihipqua Ramiriquí, de Tunja, contó que su tío y antecesor había "hecho" al psihipqua de Icabuco (AGI, *J* 488, f. 6 v.). Se trató, seguramente, de un mecanismo similar al descrito anteriormente. Por lo menos, así se deduce de las palabras de don Juan, cacique de Duitama, quien contó en 1575 que algunos años después de la Conquista, cuando murió el psihipqua de Tibasosa, le avisaron que no había dejado herederos, y que querían "hacer cacique" a uno de los pregoneros. Don Juan estuvo de acuerdo y así se hizo. Luego agregó que sabía esto porque "como cacique y señor grande que es, le dan parte de lo que pasa en otros pueblos y muchas veces vienen los naturales de otros repartimientos a tomar consejo y parecer" (AGN, *CI* 37, f. 414 v.). Pero en este mismo caso los indios dieron a entender que el reconocimiento no necesariamente venía siempre del psihipqua de Duitama. Otros testigos consideraron que también el de Sogamoso podía actuar para decidir sobre el cacicazgo de Tibasosa. Por ejemplo, el de Iza dijo "que no se puede poner cacique sin licencia de Sogamoso, porque es cacique grande y el que pone el bonete a todos los caciques" (AGN, *CI* 37, f. 460 v.).

Al parecer, en esta región el reconocimiento se hacía a través de la entrega de ciertos símbolos de poder, como un bonete y una manta pintada, que el psihipqua mayor enviaba de regalo al nuevo jefe local. Recordemos que, según

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 146 20/12/12 5:37

los cronistas, el uso de estas prendas era un derecho exclusivo de los gobernantes en tiempos prehispánicos. Aunque ya a finales del siglo XVI esta costumbre se había relajado, los bonetes y las mantas finas seguían considerándose como un símbolo de poder. En 1583 un indio de Gámeza contó que cuando morían los psihipquas de su pueblo, al sucesor lo "hacían" los "señores" de Sogamoso, Busbanzá y Duitama. Ellos mismos, o sus pregoneros, le llevaban un bonete de cabuya y una manta pintada. Otros psihipquas hacían lo mismo, pero el reconocimiento más importante era el de Sogamoso, como el "más principal" de todo el valle (AGI, *E* 824 A, pieza 6, f. 307 r.). Cabe señalar que estas costumbres debieron de ser el origen del malentendido que llevó a Castellanos a plantear que el psihipqua de Sogamoso era elegido por un grupo de "electores" (1204).

Los relatos que se han tejido desde tiempos coloniales se concentraron en los psihipquas de los cacicazgos compuestos de Tunja y Bogotá, considerados como los jefes más poderosos que los conquistadores hallaron en el altiplano cundiboyacense. Al parecer, desde finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII se empezaron a contar toda clase de historias acerca de sus orígenes, que eran una mezcla de hechos reales y tradiciones mitológicas, de procedencia tanto europea como indígena. Castellanos contó en la década de 1590 que, a pesar de sus investigaciones, solamente había podido tener noticias de los dos últimos zipas de Bogotá, a los cuales llamó Nemequene y Tisquesuza[1]. A Nemequene le dio una gran importancia, pues le atribuyó la organización y sistematización de una serie de normas que los muiscas debían aprender de memoria, por carecer de escritura (1153-1154). Implícitamente, Castellanos lo consideraba comparable a los grandes reyes medievales autores de recopilaciones legislativas, como el emperador Justiniano o Alfonso X. Estas leyes, a las cuales ya nos hemos referido, han dado pie para que algunos autores posteriores hayan hablado de un supuesto

[1] Castellanos aseguró que *Nemequene* (o *Nemequén*) quería decir "hueso de león" y *Tisquesuza* (escrito *Thisquesuzha*), "cosa noble puesta sobre la frente". Es probable que el cronista haya tenido conocimiento de la lengua muisca y eso le permitiera intentar la traducción de estas palabras, que, de hecho, pudieron ser inventadas por él mismo. La primera podría haber sido construida a partir de *nymy* (gato montés o, tal vez, jaguar) y *quyne* (hueso). Curiosamente, la traducción que presenta el diccionario muisca para *león*, un animal que no existía en la región, es *chihisaba*, aunque un escribano anónimo anotó al margen *nemo*. Sobre la segunda palabra, *Tisquesuza*, no se puede decir nada. Cosa era *ipquabie*, grande era *cuhuma* y la frente era *quigua* (Castellanos 1149; *"Diccionario"* 221, 264, 266, 267, 273).

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 147 20/12/12 5:37

"Código de Nemequene"[2]. Castellanos compuso, igualmente, un relato sobre las guerras entre Tunja y Bogotá, lleno de actos heroicos, grandes batallas y ejércitos con caudillos que hacían arengas a sus tropas en el tono de la épica medieval, sin dar pistas sobre el origen de la información.

Langebaek propuso que existieron cuatro confederaciones importantes, algunos cacicazgos independientes en el noroccidente y una serie de capitanías teguas al suroriente. Las cuatro confederaciones eran Bogotá, Tunja, Duitama y Sogamoso (*Mercados*). Londoño, por su parte, se refirió a esta situación como un "mosaico de cacicazgos", e identificó diez grupos importantes: Tundama, Sogamoso, Saquencipá y Monquirá, Hunza (Tunja), Ubaté, Guatavita, Guasca, Bacatá (Funza), Ubaque y Fusagasugá ("Guerras" 12). Llegar a una conclusión definitiva resulta todavía prematuro, pero la revisión de las fuentes apunta cada vez más a un mosaico como el descrito por Londoño, y no sería raro que en los próximos años el número de grupos tienda a aumentar.

Los cronistas de finales del siglo XVI también difundieron la idea de que existía una especie de burocracia estatal, o, por lo menos, algo parecido a gobernadores regionales subordinados de los jefes máximos, llamados usaques, a quienes compararon con la nobleza europea. Actualmente esta concepción ha caído en desuso, pero se ha mantenido el término entre los investigadores para designar a los jefes de las confederaciones de cacicazgos, que algunos han denominado usacazgos. Por ejemplo, en un trabajo sobre el ordenamiento político y administrativo durante el siglo XVIII Martha Herrera propuso que la forma como se dividió la provincia de Santafé, en siete corregimientos, se basó en la existencia del mismo número de usaques en el zipazgo de Bogotá: Pasca, Bosa, Ubaque, Bogotá, Zipaquirá, Guatavita y Ubaté (*Poder* 26). Langebaek había propuesto en años anteriores la existencia de unos doce usaques en todo el territorio, incluyendo la provincia de Tunja, pero manifestó algunas dudas sobre la pertinencia de esta expresión, ya que solamente se había usado en el sur (*Mercados* 27). Para complicar un poco más el asunto, en un trabajo sobre el cacicazgo de Guatavita elaborado en 1989, la antropóloga Martha Perea señaló que la palabra *usaque* no parecía tener el significado que se le había asignado, pues no solamente los psihipquas mayores usaban ese título. La autora encontró

[2] Guarín ha señalado que a finales del periodo colonial los criollos ilustrados publicaban artículos en la prensa donde se alababa "la gran prudencia y elevado talento" de Nemequene para gobernar a su pueblo (231).

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 148 20/12/12 5:37

algunas evidencias de psihipquas locales, e incluso de tybas que lo hacían. Por ejemplo, un tal Toaquira Usaque era tyba del psihipqua de Súnuba en 1559 (43).

La información revisada para esta investigación tiende a confirmar la observación de Perea, por cuanto se han encontrado varios personajes que usaban el título junto a sus nombres, sin ser jefes de cacicazgos compuestos. En un caso de 1558 algunos indios traductores usaron el término *usaque* como sinónimo de psihipqua, con lo cual se podría llegar a pensar que eran equivalentes. La referencia se encuentra en las declaraciones que dio el psihipqua Fentyba, de Meusa, en el marco de un juicio entre Fumeque y Chiguachi, donde contaba cómo había sido designado un hombre llamado Chupetame para gobernar a Fumeque, después de que el jefe anterior muriera sin dejar herederos, y a quien "se tomó por usaque" (AGN, *E* 30, f. 346 r.). Durante todo el juicio el psihipqua de Fumeque se presentó como Fumeque Usaque. Los escribanos a veces lo transcribieron como dos palabras, y a veces como una sola: Fumequeusaque. Lo mismo hicieron con otros psihipquas que se presentaron de la misma manera, como el "señor de Susa", llamado Husate Susa Usaque, Susausaque o Susa Usaque (AGN, *E* 30, f. 336 v.). Otro psihipqua al que se denominó en diferentes ocasiones de esta manera fue al de Guasca. En 1548 un jefe llamado Guasca Usaque fue encomendado a Honorato Bernal (AGI, *J* 507, f. 14 r.). Luego, en 1563, aparece un psihipqua, que se identificó como Guascausaque, declarando ante las autoridades en un pleito entre Guatavita y Súnuba (AGN, *CI* 22, f. 204 r.). Finalmente, en un documento bastante tardío, de 1576, se aprecia que el título se seguía usando; por lo menos, en esta región. Don Felipe, el cacique de Guasca, había muerto hacía poco y durante las diligencias para averiguar quién era su legítimo heredero los indios declararon que el difunto era llamado en su lengua Guasca Usaque (AGN, *CI* 20, f. 706 r.).

Hasta el momento no se ha encontrado en los diccionarios y gramáticas cuál puede ser el significado de este término. Se puede plantear que la palabra *usaque* fue usada por los muiscas para referirse a algunos de sus jefes, aunque, probablemente, no en el mismo sentido que le atribuyeron los cronistas. Por ahora solamente se han encontrado referencias circunscritas al sur del territorio, en lugares como Fómeque, Guasca, Súnuba y Susa, ubicados al oriente de Santafé, en la vertiente hacia los llanos orientales[3]. A partir de esto se podría

[3] Susa es actualmente un caserío del municipio de Fómeque. No se trata del pueblo de Susa (Cundinamarca).

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 149 20/12/12 5:37

pensar en un uso restringido a esta región, debido a las costumbres locales o a variantes dialectales de la lengua. Sin embargo, no se descarta la posibilidad de encontrar en el futuro algunas referencias en el norte del territorio. El término *usaque* se usó para calificar desde tybas hasta psihipquas poderosos, lo cual daría a entender que se trata de un título honorífico que se le atribuye a cualquier autoridad, o que era un sinónimo de *psihipqua*. Pero mientras no se realicen más análisis no se podrá hacer claridad sobre este tema.

Sobre el título de zipa que recibieron los psihipquas de Bogotá también se pueden hacer algunas consideraciones. Las referencias en las crónicas y en los documentos son abundantes y no permiten confusiones. Efectivamente, no hay duda de que era un título usado exclusivamente por este psihipqua. Las discrepancias se presentan a la hora de averiguar su significado. El licenciado Miguel Díez de Armendáriz escribió una carta al Consejo de Indias en 1547, donde aseguraba que así llamaban al que mandaba la tierra o era "principal entre ellos" (cit. en Friede, *Documentos* 9: 190, doc. 1906). Castellanos le atribuyó el significado de "gran señor" (1156), mientras Simón aseguró que significaba "el supremo señor de todos los demás" (3: 390). A partir de estas primeras observaciones, la palabra se usó como el título que recibía el jefe máximo del territorio, y se le atribuyó el significado de rey, monarca o emperador. Los investigadores actuales han conservado esta denominación para referirse al jefe del cacicazgo compuesto de Bogotá. Sin embargo, aún no se ha hecho un estudio exhaustivo para aclarar la situación.

Uno de los pocos que existen es el trabajo realizado en 1938 por Joaquín Acosta Ortegón, basado en su supuesta etimología. Planteó que se trataba de una castellanización de la expresión *chi pa* (nuestro padre), debido a que en los diccionarios antiguos las grafías *z* y *ch* representaban el mismo sonido. La prueba era que una palabra como *chipazaque* aparecía como zipa*zaque* o *sipazaque*: "Por tanto *chipa* y no zipa viene a expresar 'nuestro padre', denominación muy bella para un monarca justiciero y digno de un cetro" (168). Sin embargo, el razonamiento de Acosta Ortegón es incorrecto. Aunque se aceptara que las grafías *z* y *ch* representan el mismo sonido o que se haya tratado de una mala transcripción de los escribanos españoles, la expresión "nuestro padre" no era *chi pa*, de acuerdo con el diccionario y gramática de comienzos del siglo XVII, que hemos venido utilizando en este trabajo. Para decir que algo era "nuestro" se usaba el pronombre adyacente *chi*, que venía de *chie* (nosotros). Por ejemplo, "nuestra manta" se decía *chi boi*, pero padre se decía *paba*, de manera que "nuestro padre"

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 150 20/12/12 5:37

era *chi paba*, y no *chi pa*. Por ejemplo, la oración católica del Padrenuestro, que comienza "Padre nuestro que estás en el cielo", se tradujo "Chipaba guatequyca nzona" (*"Diccionario"* 74, 342).

Descartado este significado, podemos aventurar otra hipótesis. Los diccionarios no tienen la traducción al muisca de las voces *rey*, *monarca* o *soberano*, pero sí la de *príncipe*, que en el castellano de la época tenía el mismo significado. Se trata de *pshihipqua*, que también significaba cacique y señor de vasallos, como ya se ha visto (*"Diccionario"* 201, 304, 318). La semejanza fonética con la voz *zipa* (/tşipa/) resulta sugestiva[4]. Se puede sugerir entonces que durante los primeros días de la Conquista, cuando los españoles escucharon que los indios llamaban /psihipkwa/ al cacique de Bogotá, simplificaron y castellanizaron la palabra eliminando los sonidos más difíciles para ellos. La combinación /ps/ se convirtió en /tş/. Se eliminaron luego la /h/ y la combinación /kw/ después del sonido /p/, para dar como resultado /tşiipa/, escrito *zipa*. Posteriormente la palabra se popularizó y comenzó a ser usada aun por los mismos indígenas para referirse a los antiguos psihipquas de Bogotá y, posteriormente, a las máximas autoridades españolas de la provincia. El hecho de que el jefe de Bogotá haya sido tratado de la misma manera que los demás resulta, igualmente, congruente con la idea que se viene desarrollando acerca de la presencia en el territorio muisca de varias entidades políticas del mismo rango que Tunja y Bogotá. También ayuda a comprender uno de los mecanismos que usaron los cronistas y los conquistadores para construir la imagen de los dos reyes poderosos que dominaban la región, que fue el de crearles un título especial que los distinguiera de los jefes locales. El jefe de Bogotá no podía ser un simple psihipqua. Tenía que ser el rey, es decir, el zipa.

El origen de la palabra *Bogotá* y su significado son mucho más problemáticos. Hay por lo menos tres posibilidades: que sea el nombre propio del psihipqua que encontraron los españoles, que sea el nombre del lugar o que sea un título honorífico. Las fuentes más antiguas, como la carta de Lebrija y San Martín, tienden a darle esta última connotación. Hay que señalar, además, que en este documento los autores nunca usaron el término *zipa* (105). Por su parte, Juan de Castellanos aseguró que *Bogotá* era el nombre de la tierra, y venía de *Bocatá*,

[4] Según María Stella González, la grafía *z* a comienzos del siglo XVI representaba para los castellanos una africada sorda retrofleja /tş/, que se representó a veces con las letras *zh*, *z* o *x* (*Aproximación* 91).

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 151 20/12/12 5:37

que traducía "remate de labranzas" (1149). Sin embargo, esta interpretación es dudosa, y solamente coincide en el sufijo *-ta* (labranza). Unas décadas más tarde Simón cambió su significado. Aseguró que venía de la expresión *Bogote bsaque*, y que era el título usado por el rey, así como en Egipto se decía faraón y en Rusia zar. Su traducción era "cacique y señor de todos los usaques". Simón aclaró, igualmente, que la "ciudad" donde tenía su capital se llamaba Muequetá, que quería decir "labranza o sementera en tierra llana". Los indios seguían llamando así, entre ellos, a este pueblo a comienzos del siglo XVII, pero los españoles habían tomado la costumbre de llamarlo Bogotá, como el cacique (3: 156).

Al consultar el diccionario de la lengua muisca se puede confirmar esta teoría. La expresión "es natural de Bogotá" se traduce como *Muyquyta gue*, que se descompone en el topónimo más el verbo ser[5]. La traducción que propuso Simón, es decir, "labranza en tierra llana", resultaría parcialmente correcta al descomponer la palabra en *muyquy* y *ta* (campo y labranza), lo que daría como resultado "campo de labranza", o algo parecido. Pero la connotación de tierra plana no se puede comprobar. Lo más parecido que trae el diccionario es la expresión "campo raso", traducida como *muycuc pquao* (*"Diccionario"* 208, 273). Otra posible interpretación podría ser producto de descomponerla de la siguiente manera: *muyquy* y *ata* (campo y uno), lo que daría como resultado "un campo" (*"Diccionario"* 333). Pero aún hay otra posibilidad. En 1546 un sobrino del psihipqua de Guatavita, llamado don Gonzalo de Huesca, que se encontraba en España acompañando a Gonzalo Jiménez de Quesada, declaró ante las autoridades que el lugar que los españoles llamaron Valle de los Alcázares era llamado por los indios "la casa de Bogotá". Como don Gonzalo no dio más explicaciones, es probable que se refiriera al sitio donde se halló el cercado, ya que a continuación dijo que este lugar había sido incendiado durante la guerra con los españoles (AGI, *E* 1006 A, f. 46 v.). Actualmente ese lugar corresponde al

[5] Recordemos que la letra *y* se pronuncia como una vocal central deslabializada cerrada (/ɨ/), que los autores de la época describieron como "intermedia entre la e y la i", de manera que al escribirla de una forma más fonética resultaría siendo /mwɨkita/, algo muy parecido al *Muequetá* de Simón. En el diccionario hay otros ejemplos que indican el nombre correcto de algunos pueblos de los alrededores, como Zipaquirá (*Chicaquicha*), Cota (*Gota*) y Fontibón (*Yntyb*). Con esto resulta evidente lo difícil y arriesgado que resulta tratar de hacer cualquier análisis etimológico del nombre de los pueblos actuales del altiplano cundiboyacense, teniendo en cuenta que muchos de ellos fueron castellanizados y deformados con el paso del tiempo (*"Diccionario"* 282).

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 152 20/12/12 5:37

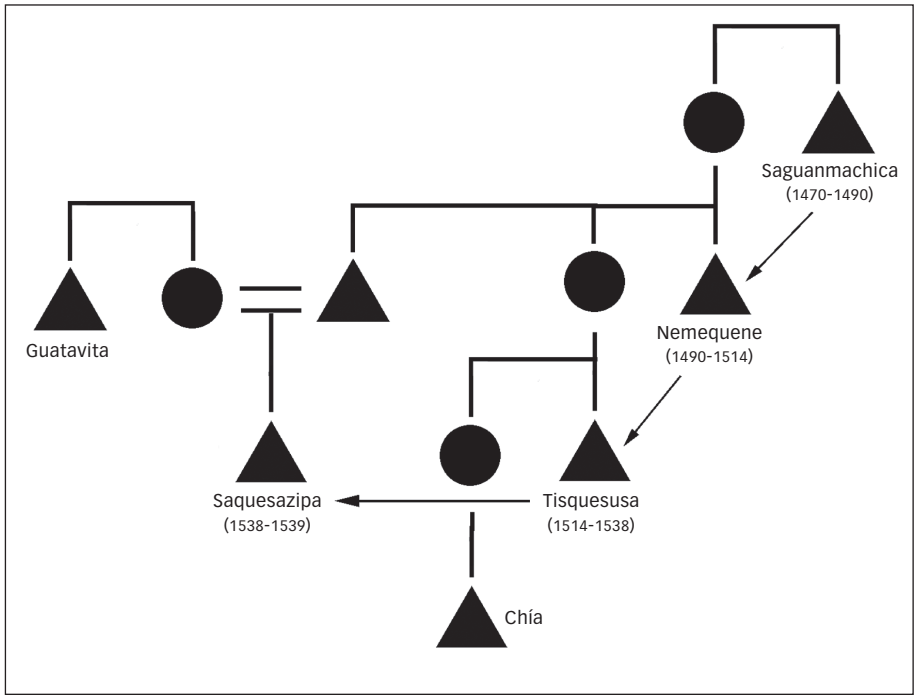
municipio de Funza (Cundinamarca) y no se debe confundir con la ciudad española de Santafé de Bogotá (Broadbent, "Situación").

Hasta el momento no se ha encontrado ninguna prueba que corrobore las afirmaciones de Lebrija, San Martín y Simón sobre el uso de Bogotá como un título honorífico. En los documentos de archivo se encuentran referencias al psihipqua, y lo llaman Bogotá o "el Bogotá", pero esto se hace también con otros jefes, como "el Guatavita", "el Ubaque", etc., lo cual no sería suficiente para considerarlo como un título. Quedaría por examinar la última alternativa; es decir, asumir que Bogotá (o algo parecido) era el nombre propio del psihipqua de Muyquytá. Varios cronistas han propuesto que se llamaba Tisquesuza, pero no existe ninguna prueba documental que apoye esta suposición. En cambio, en todos los documentos tempranos donde se menciona el nombre del psihipqua se lo llama Bogotá, o algo similar. Por ejemplo, en unas declaraciones dadas por San Martín, en el marco del juicio que se adelantaba en España contra Quesada en 1542, siempre se refirió al jefe como "Bocotá", lo cual da a entender que este era su nombre (AGI, *E* 1006 A, f. 69 v.). Resulta, entonces, mucho más coherente pensar que Bogotá era un nombre propio, aunque podía ser el que tomaban quienes heredaban este cacicazgo, como se ha visto en otros lugares. De ahí pudo venir la confusión que llevó a considerarlo como un título honorífico. Es decir, en este caso podría estar sucediendo lo mismo que en Fómeque, Susa, Guaquira y otros sitios que se han mencionado.

Castellanos y Piedrahíta elaboraron una dudosa genealogía de los zipas que se remonta hasta 1470, es decir, unos 67 años antes de la llegada de los conquistadores, sin dar ninguna pista sobre su fuente de información. Desde ese entonces hasta 1537 se supone que hubo tres gobernantes, llamados Saguanmachica (1470-1490), Nemequene (1490-1514) y Tisquesuza (1514-1538). Este último se dice que murió durante la guerra de conquista y fue reemplazado por un pariente llamado Sacresazipa o Saquesazipa. La propuesta de Piedrahíta se puede representar gráficamente de la siguiente manera:

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 153 20/12/12 5:37

Figura 7: Linaje de los zipas prehispánicos según Piedrahíta (1470-1539)



Fuente: elaboración del autor a partir de Piedrahíta (1: 78-118).

Las flechas indican la sucesión del cacicazgo, que según el autor pasó de tíos a sobrinos hasta la llegada de los españoles. Al morir Tisquesuza el mando le correspondía al psihipqua de Chía, pero le fue arrebatado arbitrariamente por el "general" Saquesazipa, primo de Tisquesuza y sobrino de Guatavita. El hecho de que Piedrahíta mencione nombres propios y fechas tan exactas genera una sensación de veracidad y precisión histórica, que pueden resultar engañosas. En realidad, ninguno de estos datos ha sido comprobado por fuentes alternativas o por documentos más tempranos. Recordemos que el relato fue elaborado más de un siglo después de los acontecimientos. El único nombre que coincide con otras fuentes, aunque de manera parcial, es el de Saquesazipa (que también aparece como Saxagipa, Sacrezazigua y otras variantes), y pudo ser una deformación de Sagipa, quien efectivamente asumió el poder cuando Bogotá murió durante la Conquista. El jefe que encontraron los españoles pudo haber tenido un nombre como Tisquesuza (lo cual no está

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 154 20/12/12 5:37

confirmado de ninguna manera), pero se cambió por Bogotá, como propusimos anteriormente. El hecho de llamar Bogotá a este psihipqua también sería coherente con la denominación que le dieron los primeros conquistadores y los cronistas Oviedo y Aguado. Es a partir de la obra de Castellanos, en la década de 1590, cuando empiezan a figurar los nombres de Tisquesuza y Nemequene. Luego, en 1666, Piedrahíta le agregó el más antiguo: Saguanmachica.

En cuanto a las características personales de Bogotá, es también poco lo que se sabe, y la mayor parte de los juicios está viciada por la opinión de los primeros conquistadores. Oviedo, por ejemplo, comentó que "era muy cruel y muy temido y no amado; y el día que se supo cierto que era muerto, fue general la alegría en toda su tierra, porque todos los señores y caciques quitaron de sí una tiranía muy grande" (6: 222).

Aseguró que al morir, en 1538, llevaba catorce años gobernando, o sea que había asumido el poder en 1524. La reputación de tirano que adquirió Bogotá fue retomada por los historiadores posteriores, quienes aseguraron que tanto él como su antecesor, "Bogotá el viejo", habían sido usurpadores del cacicazgo. La insistencia en el carácter ilegítimo de estos jefes se explica fácilmente como una justificación de la dominación española, muy común en el pensamiento de la época. Simón, por ejemplo, aseguró que los tres últimos zipas habían sido tiranos que se apoderaron del cacicazgo sin ser sobrinos de sus antecesores, y desplazaron a los psihipquas de Chía (3: 180). Sin embargo, el único caso confirmado hasta el momento es el de Sagipa. La fama de tirano de Bogotá trascendió hasta los historiadores mejor informados del siglo XIX. De manera que en 1895 Vicente Restrepo no dudó en calificar a Tisquesuza como un tirano cruel y temido que oprimía a sus súbditos con impuestos excesivos. Además, lo acusó de ser un cobarde durante la Conquista, porque los españoles nunca le vieron la cara (*Los chibchas* 246).

Todavía resulta difícil establecer la composición exacta de este cacicazgo y el tamaño que tenía su población en el momento de la Conquista. Los datos que existen son escasos y contradictorios, pero permiten tener, por lo menos, una idea general, mientras se realizan más investigaciones. Los cronistas aseguraron que el psihipqua de Bogotá había sometido a sus vecinos en tiempos recientes. Entre los principales cacicazgos sometidos estarían los de Pasca, Ubaque, Bosa, Guatavita, Chía y Ubaté. Sin embargo, en cada uno de estos casos hay razones para pensar que la sujeción no era tan firme como se la imaginaron los españoles. Los vínculos que unían a estas entidades eran tan débiles

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 155 20/12/12 5:37

que resulta dudoso que en casos como los de Ubaque o Guatavita haya existido un dominio efectivo por parte de Bogotá. Tal vez lo consideraban un psihipqua poderoso y le demostraban su respeto dándole algunos tributos, pero mantenían una gran autonomía. Lo mismo sucede con el caso de Chía. Recordemos que estos psihipquas solían ser sobrinos y sucesores de Bogotá. Sin embargo, esto no implicaba que estuvieran subordinados al zipa. La documentación consultada indica que el cacicazgo de Chía mantenía el mismo tipo de relaciones que los demás. Por eso, cuando los españoles establecieron el sistema de la encomienda, Bogotá fue rápida y fácilmente desarticulado, con el apoyo de los mismos psihipquas locales que reclamaban más independencia.

Algunos documentos de la década de 1540 permiten tener una idea parcial de su tamaño y composición. Hacia 1539 los españoles hicieron la primera repartición de encomiendas y decidieron que a los jefes más poderosos, como Bogotá, se les quitaran los psihipquas que dominaban, para que todos los conquistadores pudieran recibir encomiendas de un tamaño razonable. La repartición se hizo dándole a cada encomendero un psihipqua con sus tybas. De esta manera, Bogotá debió perder comunidades como las de Ubaque y Guatavita, si es que realmente estuvieron sujetas a él. Sabemos a ciencia cierta que psihipquas como los de Fusagasugá, Pasca y Cota estaban sujetos a Bogotá y le fueron quitados durante los primeros años de la Conquista (AGI, *J* 497, núm. 1, ramo 1, f. 54 v.). En el caso específico de Cota, se sabe que esto sucedió antes de 1541, porque existe un pleito entre dos encomenderos que data de ese año, donde se aclara que en tiempos prehispánicos era subordinado de Bogotá y no de Chía, como se había pensado. En ese entonces aún le quedaban cinco tybas: Quequeno, Chipo, Escachía, Tabio y Sucoco (AGI, *J* 1096, núm. 6).

Hacia 1542 el encomendero de Bogotá era el capitán Antón de Olaya y ese año se le hizo entrega de un título que todavía mencionaba una gran cantidad de tybas. Cinco años más tarde, el juez visitador Armendáriz consideró que esta encomienda seguía siendo muy grande y le quitó algunos tybas para formar otras y recompensar por sus servicios a los conquistadores que no tenían indios (AGI, *J* 1115, núm. 2, ramo 2). En ese momento se volvió a indagar sobre la composición del cacicazgo de Bogotá y se hizo un nuevo listado de tybas. Algunos de los que habían sido mencionados en el título de 1542 volvieron a aparecer en el listado de 1547. Otros desaparecieron, pero también se anotaron nuevos nombres. Es probable que algunos de los nuevos hayan sido

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 156 20/12/12 5:37

los sucesores de ciertos tybas nombrados en el primer listado, que, por alguna razón, ya no estaban presentes. Lo cierto es que en 1542 Bogotá tenía veintisiete tybas, pero en 1547 se habían reducido a veintiuno.

Tabla 2: Capitanías de Bogotá mencionadas en el proceso de Antón de Olaya (1542-1547)

Tyba		1542	1547	Separada en 1547
1	Acantiba	X		
2	Bistiba	X		
3	Bojachica	X		
4	Bojaganda	X		
5	Careche	X		
6	Chincha	X		
7	Chinchaguaba	X		
8	Conva	X		
9	Cuystiba	X		
10	Facatativá	X		
11	Fitaganda	X		
12	Furania	X		
13	Sagipa	X		
14	Supaquecana	X		
15	Supurica	X		
16	Tabeta	X		
17	Tianque	X		
18	Bojacá	X	X	X
19	Cagantibon (o Cacantibon)	X	X	X
20	Chupa (o Chapa)	X	X	
21	Cubiasuca	X	X	X
22	Opachoque (o Supachoque)	X	X	X
23	Pasca	X	X	X

Continúa

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 157 20/12/12 5:37

Tyba		1542	1547	Separada en 1547
24	Tabita	X	X	X
25	Tibaque	X	X	
26	Tibito	X	X	
27	Tunjo	X	X	
28	Cataque		X	
29	Chicaque		X	
30	Fisagancho		X	X
31	Fiscatibo (o Foscatiba)		X	X
32	Guaba		X	X
33	Neuque (o Meuque)		X	X
34	Ontiba		X	
35	Say		X	
36	Sugasuga		X	X
37	Ubisa		X	
38	Visechacanto		X	
Total de capitanías en cada año		27	21	

Fuente: AGI (*J 1115, núm. 2, ramo 2, ff. 7 r.-7 v.*).

El listado, que contiene un total de 38 nombres diferentes, permite reconocer algunos topónimos actuales, que corresponden a municipios del departamento de Cundinamarca cercanos a la actual ciudad de Bogotá, como Bojacá, Chipaque (Chicaque), Facatativá, Fontibón (Ontiba), Subachoque (Opachoque o Supachoque), Pasca, Fusagasugá (Sugasuga), Tibitó y Tenjo (¿Tunjo?). Ya habían pasado unos diez años desde la llegada de los primeros conquistadores españoles y Bogotá había sufrido pérdidas importantes, debido a que le habían quitado cacicazgos con grandes concentraciones poblacionales, como Guatavita, Ubaque y Ubaté, sin contar con la huida de muchos indios a raíz de la guerra y las enfermedades que ya comenzaban a golpear a la población. Pero a pesar de esto, los españoles calcularon que todavía le quedaban de unos 2.500 a 3.000 hombres en edad de trabajar, repartidos en todas estas

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 158 20/12/12 5:37

capitanías, lo que significa una población total aproximada de unas 15.000 personas, con un promedio de 714 en cada una de las 21 capitanías que le quedaban en 1547[6].

Sobre el cacicazgo de Chía se dispone de otro documento interesante, que data de la misma época y permite hacer consideraciones similares. Es una copia del expediente de la visita realizada el 14 de noviembre de 1543 a esta población por Pedro de Colmenares, enviado por el gobernador Alonso Luis de Lugo para averiguar cuántos indios casados había en el lugar[7]. Colmenares anotó que el psihipqua, llamado Casna (que también aparece como Cana o Casua) tenía a su cargo ochenta bohíos, con el mismo número de hombres casados y sus familias. Además, tenía trece tybas, y cada uno mandaba sobre un conjunto de bohíos con características similares. Estas viviendas debían ser pequeñas, pues los indios declararon que en ellas vivía solamente una familia nuclear ("un indio casado con su mujer y sus hijos"), lo cual contrasta con otros casos mencionados, como el de Ocavita, en el extremo nororiental del territorio muisca, donde había entre cuatro y cinco familias nucleares en cada bohío, en 1544 (AGN, *CI* 24, ff. 560 r.-664 v.). El listado que hizo Colmenares con base en su visita a Chía fue el siguiente:

Tabla 3: Capitanías y población en el cacicazgo de Chía (1543)

	Capitanías	Bohíos	Matrimonios totales (×1)	Población estimada (×5)
1	Psihipqua Casna	80	80	400
2	Bojaca	100	100	500
3	Fataque	70	70	350
4	Tiquiza o Tequisa	50	50	250
5	Fongota	60	60	300
6	Singanico o Chinganico	40	40	200

Continúa

[6] Este cálculo se basa en un índice de cinco personas por cada hombre en edad de trabajar; es decir, entre los quince y los cincuenta años. Se hace únicamente con fines ilustrativos, y no pretende ser un cálculo exacto.

[7] Esta copia fue presentada como prueba en un pleito por la encomienda de Chía que se adelantó en 1547 (AGI, *J* 1096, núm. 6).

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 159 20/12/12 5:37

	Capitanías	Bohíos	Matrimonios totales (×1)	Población estimada (×5)
7	Penquita	45	45	225
8	Chiscatibo o Siscatiba	100	100	500
9	Menefuatiba o Fucatiba	80	80	400
10	Cana	60	60	300
11	Chitapira o Chipaquira	80	80	400
12	Ingatiba	70	70	350
13	Fuca	50	50	250
14	Guanicata o Guancata	40	40	200
	Totales	925	925	4.625
	Promedio por capitanías	66,1	66,1	330,4

Fuente: AGI (J 109б, núm. 6.).

Aquí se puede apreciar el mismo fenómeno señalado en los otros listados provenientes de las visitas que ordenó Lugo entre 1543 y 1544; es decir, que había tybas con más gente que el psihipqua (Bojaca y Chiscatibo), y otros con la misma gente (Fucativa y Chipaquira). El tyba Bojaca aparecía también como sometido a Bogotá entre 1542 y 1547. Seguramente se trató de un homónimo, aunque no debería descartarse la posibilidad de que fuera un tyba que servía a los dos psihipquas. Igualmente, se pueden reconocer los nombres de algunos sitios actuales, como Bojacá, Fonquetá (¿Fongota?) y Fusca (Fuca), que son veredas del municipio de Chía; Engativá (Ingatiba), que es una localidad de la ciudad de Bogotá, y Zipaquirá (Chitapira o Chipaquira), municipio del departamento de Cundinamarca. En total se contaron 925 bohíos, con un promedio de 66 bohíos por tyba y el mismo número de indios casados con sus familias. Si se aplica un índice de 5 personas por familia, tendríamos una población cercana a las 4.625 personas y un promedio de 330 por capitanía.

La otra entidad política que ha sido famosa desde la Colonia hasta nuestros días es la que gobernaba el psihipqua de Tunja, que vivía al norte del territorio muisca y al cual los cronistas le asignaron el título de "zaque" como equivalente al del zipa. Pero esta palabra resulta mucho más problemática y se puede comprobar fácilmente que se trató de una invención. En efecto, no

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 160 20/12/12 5:37

existe el menor rastro de ella en toda la documentación revisada, que va desde 1537 hasta 1650. Son miles de folios con cientos de declaraciones de indios, blancos y mestizos, en las que jamás se refieren a este título o a algo semejante. Y eso no es todo. Ninguno de los cronistas del siglo XVI y comienzos del XVII usó dicho término[8]. La mención más antigua que se ha encontrado hasta el momento se hizo exactamente 129 años después de la llegada de los primeros conquistadores, y proviene del cronista que ha dado muestras de ser el menos confiable de todos: el obispo Piedrahíta. Aparece en el contexto del relato sobre los primeros psihipquas de la región, cuando un personaje mítico llamado Idacansas, equivalente al Bochica de la provincia de Bogotá, nombró como jefe a

> Hunzahuá, de quien se derivó el nombre de Hunza o Tunja, y a quien llamaron desde entonces zaque, que quiere decir lo mismo que zipa entre los bogotaes, epítetos de que usaron después otros caciques anteponiéndolos unas veces como Zaquecipá y posponiéndolos otras, como en Lenguazaque entre los tunjanos y Zipaquirá y Gachancipá entre los bogotaes. (1: 103)

Lamentablemente, el cronista no contó de dónde había tomado esta información, y, por lo tanto, lo único que se puede pensar es que la palabra *zaque* salió de su propia imaginación o de la de algún informante anónimo. Otra alternativa es que Piedrahíta haya introducido este supuesto título por una confusión o por una asociación con el título de usaque. Efectivamente, un poco más adelante se refirió a los psihipquas de Tunja como los "hunzaques", lo cual puede dar pistas sobre el origen del malentendido (1: 104)[9]. En todo caso, de ahí en adelante todos los historiadores han asumido como cierta esta información. Algunos, incluso, han tratado de encontrarle algún significado. Por ejemplo, Ezequiel Uricoechea, quien realizó algunos estudios de lingüística histórica a mediados del siglo XIX, sostenía la idea de un posible origen

[8] Esta misma observación fue hecha por J. Michael Francis en su tesis "The Muisca Indians Under Spanish Rule, 1537-1636" (77).

[9] Herman Trimborn, en la década de 1930, era de la misma opinión. Consideraba que *zaque* era "una forma transformada de la calificación *usaque* (jefe de tribu)" y designaba un título, no un nombre, como el de zipa y el de *suamoj,* el "príncipe sacerdote de Iraca" (302, nota 1).

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 161 20/12/12 5:37

árabe, vizcaíno y japonés de los muiscas, y planteó que *zaque* venía del japonés *seike*, sin profundizar más en el asunto (40).

Sobre este asunto, por fortuna, se han encontrado datos contundentes que provienen de una documentación relativamente tardía, pero bastante confiable, que permiten aclarar la cuestión (véanse anexos, documento 1). Además de comprobarse que la palabra *zaque* nunca se usó, se ha podido saber cuál era el verdadero título que recibían los psihipquas de Tunja. Para entender su contexto debemos referirnos de manera breve a lo que estaba sucediendo a finales de la década de 1570 en el Nuevo Reino de Granada. Los oidores de la audiencia estaban siendo investigados por un juez visitador enviado por la corona, debido a la gran cantidad de denuncias sobre corrupción y abusos contra la población que habían llegado al Consejo de Indias. Uno de los que habían promovido esas denuncias era el cacique mestizo de Turmequé, don Diego de Torre, quien había viajado a España en 1575 para pedir la devolución de su cacicazgo y presentar una serie de quejas en nombre de los indios del Nuevo Reino. Su presencia en la corte fue determinante para que se enviara el juez visitador a Santafé, quien viajó con el cacique y comenzó a procesar a los oidores. La reacción de la audiencia fue acusar al visitador y a don Diego de estar tramando un levantamiento. Con este pretexto, ambos fueron arrestados, y don Diego fue condenado a muerte. Afortunadamente, logró huir y la pena no se hizo efectiva. Durante esos días sus enemigos consiguieron varios testigos blancos e indios para que declararan que lo habían visto recorrer la región proclamándose "señor supremo" de toda la tierra. El 13 de agosto de 1581 se presentó ante las autoridades uno de ellos, el indio Alonso Quetaria, quien contó

> que como a grande señor de ellos lo llamaban entre los indios hoa, que en la dicha lengua dijo que quiere decir la dicha palabra "señoría grande" y que solo este nombre de hoa se solía llamar al cacique de Tunja por ser gran señor. (AGI, *E* 824 B, f. 370 r.)[10]

En el desarrollo de este proceso se descubrió que don Diego no había organizado ningún levantamiento, y, en esa medida, era falso que se hubiera proclamado señor de toda la tierra. Pero aunque Alonso Quetaria haya

[10] Otra copia de este testimonio se encuentra en AGI (*E* 826 C, f. 154 r.).

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 162 20/12/12 5:37

mentido en este punto, no hay razones para dudar de su afirmación sobre el título que recibían los antiguos psihipquas de Tunja, ya que esta información debía ser verdadera para hacer más creíble la mentira. Además, era un indio de Turmequé que conocía bien las costumbres del lugar y aún no hablaba español. De manera que el verdadero título que recibían los psihipquas del cacicazgo compuesto de Tunja no era zaque, sino *hoa*, cuya traducción es "gran señor".

El diccionario del siglo XVII confirma parcialmente este significado. En él se diferencian las voces *hue* (señor), *psihipqua* (señor de vasallos, cacique o príncipe) y *paba* (señor de criados o padre) ("*Diccionario*" 186, 318). Las dos últimas ya han sido discutidas a lo largo de esta obra. La que nos interesa es la primera. Cuando se habla de "un señor" en el castellano de la época, nos estamos refiriendo a cualquier persona que tiene un título que le permite gobernar a sus vasallos de acuerdo con unas normas establecidas y con carácter hereditario[11]. Además, había dos maneras para decir "mi señor" en lengua muisca. La primera era anteponiendo el pronombre posesivo adyacente *ze*, para formar la expresión *zehue* o *zhue*. La otra opción era *paba hue*, que traducía literalmente "señor padre". Por lo tanto, resulta bastante probable que *hue* y *hoa* sean la misma palabra, deformada por los escribanos españoles, o que sean variantes dialectales propias del norte y el sur del territorio. Se puede hacer una observación adicional con los datos aportados por Simón y Piedrahíta en sus relatos sobre los primeros jefes mitológicos de Tunja. Ambos llamaron al primer psihipqua Hunzahua, y Simón a veces se refiere a él solamente como Hunza, lo cual da a entender que se trata de una palabra compuesta y que la segunda parte es un sufijo del que a veces se podía prescindir (3: 410). Podríamos especular un poco y pensar que el nombre original de este jefe legendario era en realidad Hunza hoa o Hunza hue; es decir, "el gran señor de Hunza".

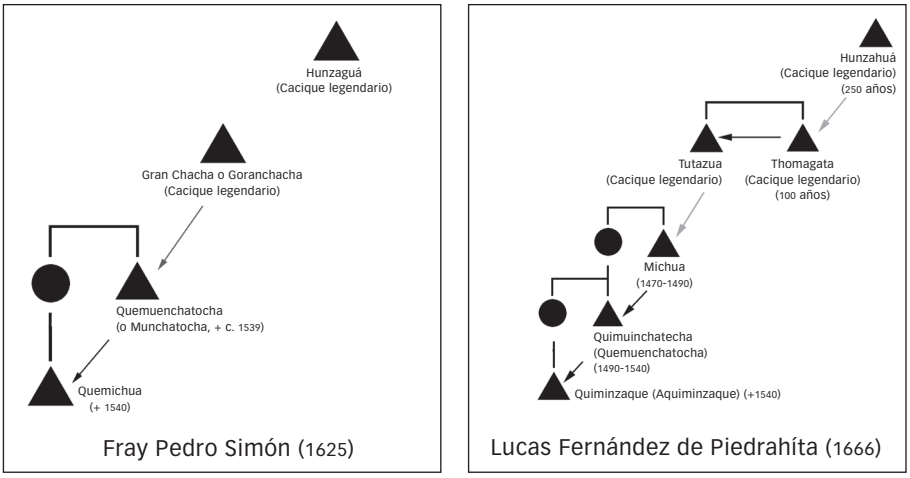
Otro tema sobre el cual se ha especulado demasiado es el del nombre propio del psihipqua que encontraron los españoles. Los primeros conquistadores

[11] La palabra *señor* tiene varios significados adicionales en el castellano de la época. El diccionario de la Real Academia Española editado en 1739 anota otros que son pertinentes, como: 1) el dueño de alguna cosa, que tiene dominio y propiedad sobre ella; 2) el que posee Estados y lugares con dominio y jurisdicción en ellos. Por antonomasia se usa para los reyes, príncipes y grandes del reino; 3) se usa también como término de cortesía hablando con alguien, aunque sea igual o inferior; 4) significa también lo mismo que amo respecto a sus criados; y 5) se llama así por respeto y honor a cualquiera de los jueces o consejeros de los tribunales reales (*Diccionario de la lengva castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces* 6: 87-88).

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 163 20/12/12 5:37

y los cronistas del siglo XVI siempre se refirieron al psihipqua y al territorio que gobernaba con el nombre de Tunja, siguiendo la costumbre de llamar a la tierra con el nombre de su jefe. Esto, por sí solo, debería hacernos desconfiar de lo que dijeron los cronistas posteriores. Fue Simón, casi un siglo después, quien mencionó por primera vez un nombre propio para este psihipqua. O, mejor, dio tres nombres diferentes en distintas partes de su texto. Primero aseguró que se llamaba Hunza y que tenía su "casa y corte" en un pueblo del mismo nombre. Unas páginas más adelante aseguró que se llamaba Quemuenchatocha. Pero luego, hacia el final de la "cuarta noticia", lo llamó Munchatocha y aseguró que había sido elegido un año antes de la Conquista en reemplazo del Gran Chacha (3: 157, 244, 422). Unas décadas más tarde, Piedrahíta elaboró un relato sobre los "reyes" de Tunja modificando un poco los nombres y los hechos narrados por Simón. Recordemos que habló de un psihipqua legendario llamado Hunzahua, quien vivió unos 250 años. Mucho tiempo después reinó Tomagata, quien vivió cien años y fue sucedido por su hermano Tutazua. Después de él no se sabe nada, hasta que aparecen en escena los últimos gobernantes: Michua (1470-1490), Quimuinchatecha (1490-1540) y Quiminzaque (o Aquiminzaque), quien solamente gobernó en 1540 (1: 104). En la figura 8 podemos apreciar más claramente las coincidencias y divergencias entre las dos genealogías propuestas por estos cronistas.

Figura 8: Comparación entre los linajes de los psihipquas de Tunja propuestos por Simón y Piedrahíta



Fuente: elaboración del autor a partir de fray Pedro Simón y Lucas Fernández de Piedrahíta.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 164 20/12/12 5:37

Ambos autores coincidieron en afirmar que el psihipqua que encontraron los españoles era Quemuenchatocha y que este personaje tuvo que dejar el poder en vida renunciando a favor de un sobrino llamado Quemichua, Quiminzaque o Aquiminzaque. Este nombre es, seguramente, una deformación de Quiminza, un personaje cuyo papel durante los años de la Conquista ha dado pie a varias confusiones, pero que nunca llegó a ser jefe, como se verá más adelante. Se ignora cuál haya sido la fuente en la que se basó Simón a comienzos del siglo XVII para bautizar de esa manera al psihipqua de Tunja, pero tal vez no fue una total invención de su parte. El fraile pudo haber retomado las historias que se contaban en la región por aquel entonces. Esto se deduce a partir de una queja que presentó ante las autoridades coloniales el cacique don Alonso de Cucaita, en el marco de un conflicto de tierras que tenía con el jefe de Tunja, en enero de 1581. Don Alonso lo acusó de haber difundido la falsa idea de que había sido el "rey" de toda la tierra antes de que vinieran los cristianos. Aseguró que quien gobernaba Tunja en ese momento había sido otro jefe que fue decapitado por traidor. Desgraciadamente, el escribano que estaba recogiendo su declaración cometió un error y anotó que su nombre era Tocha Queminza, pero luego lo tachó y escribió encima algo que se convirtió en una mancha ilegible. Por lo tanto, no se sabe qué nombre dijo don Alonso. Enseguida siguió contando que el cacicazgo de Tunja había pasado a manos de Tocha Queminza, quien fue ahorcado al poco tiempo por querer "alzarse con la tierra" y matar a los cristianos (AGN, *RB* 2, ff. 366 r.-368 r.). Resulta significativo el parecido de estos nombres con los de Quemuenchatocha, Quemichua o Queminza, que unas décadas más tarde usó Simón. Tal vez eran las denominaciones que había consagrado la tradición oral a comienzos del siglo XVII. Como su crónica y la de Piedrahíta han sido las más usadas por los historiadores posteriores, estas denominaciones se popularizaron entre legos y especialistas. Además, desde mediados del siglo XIX se han escrito libros de historia, novelas, poemas y piezas teatrales, en los que cada autor hace gala de su creatividad y crea su propia variante del nombre del psihipqua, como el canto épico publicado en 1858 por el político y escritor liberal Próspero Pereira Gamba titulado *Aquímen-zaque o la conquista de Tunja*, en el que lo llamó Quimuin-Cha-Techa, y a su sobrino, Aquímen.

En realidad, el nombre del psihipqua que encontraron los españoles no fue Quemuenchatocha ni algo parecido. Quedaría la opción de que se

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 165 20/12/12 5:37

llamara Tunja, como lo sugieren los cronistas más tempranos[12]. Sin embargo, hay fuertes indicios de que este era, en realidad, el nombre del lugar donde vivía. Además, varios documentos guardados en el Archivo General de Indias (Sevilla) han permitido aclarar definitivamente el asunto. El nombre del psihipqua era Eucaneme, que también se encontró escrito como Eubcaneme, Ucaneme o Neucanem. La mención más antigua se encontró en un largo pleito, que empezó en 1547 y duró hasta 1561, y en el cual se enfrentaron los encomenderos Gonzalo Suárez y Alonso Domínguez por un tyba llamado Ochonoba, de quien Suárez alegaba que le pertenecía al psihipqua de Icabuco, pero a quien Domínguez consideraba como parte de su encomienda (véanse anexos, documento 2). Todo el problema se basaba en un complicado malentendido originado en los tiempos de la Conquista, porque al momento de repartir las encomiendas los españoles no sabían a ciencia cierta qué tybas servían a cada psihipqua. El asunto es que a lo largo del proceso fueron llamados ante las autoridades los psihipquas principales de la región para que aclararan de quién era Ochonoba. Uno de los que declararon fue Ramiriquí, sucesor del psihipqua de Tunja, quien dijo el 8 de noviembre de 1558

> que puede haber veinte y cinco o veinte y seis años [c. 1532-1533], que este testigo fue con su hermano Queminza, capitán general de la guerra del señor de Tunja el viejo, llamado *Eubcaneme*, tío de este dicho testigo, a la guerra que el dicho Queminza fue a hacer al cacique y señor de Tenza, y yendo con él se aposentaron en un cercado grande del cacique de Icabuco. (AGI, *J* 488, f. 5 r.)[13]

El nombre de este psihipqua fue mencionado nuevamente varios años después en una demanda que puso el hijo del capitán Juan del Junco contra Pedro López Patiño y otros encomenderos de la ciudad de Tunja, alegando que a su padre le habían dado en encomienda a Quiminza durante los años de la

[12] Tal vez, la mención más antigua de Tunja, como nombre del cacique, proviene de la carta de Lebrija y San Martín de 1539. Ahí cuentan que se enteraron de su existencia por primera vez en Somondoco, y que no era tan tirano como Bogotá (100).

[13] El nombre de Queminza aparece escrito algunas veces como Quiminza, y otras, como Queminza. La inseguridad de los escribanos sobre la pronunciación de la primera vocal se debe, seguramente, a que se trataba del sonido intermedio entre la *e* y la *i*, que se ha identificado con la /ɨ/. Por lo tanto, su pronunciación podría ser /kɨmintʂa/.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 166 20/12/12 5:37

Conquista y que este era el señor principal de la región. Pero los encomenderos demandados aclararon que Quiminza nunca había sido psihipqua de Tunja, y que todo se debía a una confusión. El verdadero psihipqua era "Ucaneme", al que todos llamaban "el cacique viejo de Tunja", y Quiminza no era más que un pariente suyo. Durante el juicio, esta fue una de las preguntas que se les hicieron a los testigos que presentaron los encomenderos en 1570:

> 15. Si saben que el dicho Quiminza, que fue depositado en el dicho Juan del Junco, nunca fue cacique ni tuvo como sus sujetos a los caciques que ahora el dicho Juan del Junco pide a los dichos capitanes Patiño y consortes, antes siempre fue un cacique sujeto al cacique de Tunja que a la sazón era llamado *Ucaneme*, al cual dicho *Ucaneme* comúnmente todos los españoles llamaban "el cacique viejo de Tunja". (AGI, *J* 505, núm. 1, ramo 1, f. 141 r., énfasis del autor)

Finalmente, en 1580, en el marco de un pleito por tierras entre los caciques de Tunja y Cucaita, se encontraron datos adicionales sobre el antecesor de Eucaneme, llamado Pacasán. El psihipqua de Chivatá dijo que los antecesores del psihipqua Ramiriquí eran "Neucanem" y Pacasán. Un tyba de Cucaita Gacha llamado Largo, y don Luis, indio principal de Cucaita, aseguraron que Pacasán era tío de Ramiriquí y, por lo tanto, hermano de Eucaneme (AGN, *RB* 3, ff. 400 v., 402 v.-403 v.). Si esto fue así, entonces Pacasán había heredado el cacicazgo en tiempos prehispánicos a su hermano Eucaneme, el psihipqua de Tunja que encontraron los españoles. Eucaneme tenía dos sobrinos: Quiminza y Ramiriquí. Probablemente, el sucesor era Quiminza, pero como este murió con su tío durante los primeros años de la Conquista, el cacicazgo quedó en manos de Ramiriquí. Estos son, entonces, la genealogía correcta y los nombres reales de los hoas, los psihipquas del gran cacicazgo compuesto de Tunja.

Por otro lado, las descripciones del hoa que elaboraron los cronistas no le son muy favorables. Tal vez, lo único cierto es que era un hombre viejo cuando llegaron los españoles. Pero el afán de mostrarlo como un gobernante cruel, tirano, cobarde y traidor produjo descripciones muy sesgadas y poco realistas. Castellanos, quien siempre lo llamó Tunja, lo consideraba como el ejemplo de un príncipe soberbio y lo describió de la siguiente manera:

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 167 20/12/12 5:37

Varón anciano
de gruesa y espantable corpulencia
aspecto torvo, rostro formidable,
sagaz, astuto, presto, diligente
en todas sus guerreras competencias,
en las disposiciones de gobierno
señor en gran manera vigilante,
y en las ejecuciones del castigo
a toda crueldad precipitado;
feroz de codicia, inexorable. (1195)

Aseguró que era tan tirano con sus súbditos que tenía un cerro lleno de horcas en su pueblo, y cuando fundaron la ciudad de Tunja se llamó este lugar "la loma de los ahorcados". Tanta gente había sufrido por su crueldad que los indios clamaban venganza cuando llegaron los españoles.

Los hoas se habían establecido en el sitio que ocupa la actual ciudad de Tunja, donde llegó a haber una gran concentración de cercados y santuarios. Al parecer, cada nuevo jefe construía los suyos, y los demás permanecían sellados o quedaban abandonados. Además, es posible que existiera la costumbre de renovar periódicamente las construcciones. También parece que se enterraba a la gente dentro de las viviendas, con lo cual se iban formando poco a poco núcleos poblacionales que cumplían funciones políticas, religiosas y funerarias, así como económicas, al ser lugares donde se organizaban también los mercados. En una investigación realizada en el casco urbano de Tunja se encontraron por lo menos diez cercados que no pertenecían solamente a los hoas de Tunja, sino también a algunos psihipquas vecinos y subordinados, como el de Boyacá (Ortiz, Pradilla y Villate). La organización de la Tunja prehispánica podría haber sido similar a la de los asentamientos que se originaban en los altepetl compuestos de los nahuas del centro de México. Los jefes de los calpulli que los integraban tendían a construir sus viviendas cerca de la del jefe principal, junto a sus templos. Esto formaba asentamientos densos, semejantes a ciudades o pueblos, aunque no había una clara ruptura entre la parte urbanizada y la zona rural (Lockhart 33).

Sobre el origen de la palabra *Tunja* se han tejido numerosas hipótesis. Ya vimos que cronistas como Simón suponían que venía de una corrupción del nombre del primer psihipqua legendario, Hunzaguá o Hunzahuá (3: 157). En 1965 el historiador Ulises Rojas publicó un pequeño artículo sobre el tema en el que

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 168 20/12/12 5:37

manifestó su desacuerdo con esta interpretación y con los que argumentaban que también podía venir de *unsa* o *hunza*. Así mismo, comentó que Acosta Ortegón había propuesto que se derivaba de *junza*, que quería decir "varón poderoso", pero esta interpretación carecía de sustento, como todas las demás. Según Rojas, *Tunja* no tenía un significado. Era simplemente el nombre de la provincia gobernada por el "zaque" Quemuenchatocha. En los tiempos de la Conquista, el capitán Gonzalo Suárez recibió la orden de fundar una ciudad con este nombre, independientemente del lugar donde se ubicara. Entonces escogió el sitio del cercado que llamaban "Quimuinza" ("De dónde"). Pero en años más recientes Londoño propuso otra explicación que parece más acertada. Aseguró que la palabra se derivaba de *chunso* o *chunsa* (ídolo o santuario), que se convirtió luego en *tunjo* y *tunja* ("Guerras" 15). En el diccionario de la lengua muisca hay algunas expresiones que lo comprueban. Por ejemplo, "salió de Tunja" se decía *Chunsan uaca iane*, y cuando se preguntaba "¿cuánto hay de La Palma a Tunja?" se decía *Parman anyquys Chunsa chunguaz chue fiua*. De manera que no hay duda de que *Tunja* es una corrupción de *chunsa* (/ʂunsa/), y no se refiere a toda la región, como argumentaba Rojas, sino al sitio donde tenían sus cercados los psihipquas y fue fundada la ciudad española. Las palabras *chunso*, *chunsua* y *chunsuaguia* se usaban para referirse a las figuras que los indios elaboraban en oro y en otros materiales para hacer ofrendas en los santuarios. Resulta muy significativo que los españoles los llamaron tunjos. Además, el chunso (/ʂunso/) no solamente era la ofrenda, sino el santuario mismo. De manera que para preguntar dónde había un santuario se usaba la expresión "¿chunso yn aguecua mmueanua?" (*"Diccionario"* 227, 235, 242, 334). Con todas estas evidencias se puede concluir que el nombre del lugar tiene mucho que ver con la gran cantidad de cercados, santuarios y tunjos que encontraron los españoles, tal como lo propuso Londoño.

Hay otro tema en el cual es necesario detenerse, a raíz de las confusiones y malentendidos que han surgido en los últimos años, y es la relación existente entre los psihipquas de Tunja y Ramiriquí. Cuando Londoño realizó sus investigaciones a comienzos de la década de 1980 encontró que en la segunda mitad del siglo XVI había un sitio llamado Ramiriquí, cuyo cacique, don Felipe, decía ser también el jefe de Tunja y haber sido hermano del que encontraron los españoles. Actualmente existe un pequeño pueblo con este nombre, ubicado a unos 15 kilómetros al suroriente de la ciudad. Además, en los relatos mitológicos que trasmitieron los cronistas aparecía constantemente un psihipqua de Ramiriquí-Tunja. Era una situación confusa y difícil de explicar. Londoño supuso, entonces,

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 169 20/12/12 5:37

que se trataba de dos dinastías paralelas dentro de una estructura dual, de manera que siempre habría dos psihipquas hermanos gobernando: uno en Tunja y el otro en Ramiriquí. Este último habría sido un psihipqua destacado, pero sometido al "zaque" ("La conquista" 23).

Londoño siguió de cerca el relato sobre los últimos "zaques" que elaboró Piedrahíta y propuso que don Felipe Ramiriquí, a quien se refirió como "el misterioso gobernante paralelo", habría sido hermano de Quemuenchatocha, quien fue destituido en vida por Aquiminzaque, su sobrino, y luego murió de tristeza. Aquiminzaque (conocido también como Aquimín, Quiminza, Quemichua o Quiminzaque) fue degollado en 1540 por Hernán Pérez de Quesada junto con los psihipquas de Toca, Motavita, Samacá, Turmequé y Boyacá. Como Londoño conocía los expedientes donde los indios de Cucaita contaban que entre los ancestros del psihipqua Ramiriquí había un jefe llamado Pacasán, asumió que este había sido el hermano de Michua, el supuesto ancestro de Quemuenchatocha. De manera que la dinastía de Tunja habría comenzado con Michua, luego pasado a su sobrino Quemuenchatocha y, finalmente, a Aquiminzaque. En Ramiriquí los gobernantes paralelos, hermanos de los anteriores, habrían sido Pacasán, Ramiriquí y su sobrino Pirarigua. Como Ramiriquí ya era un hombre viejo en 1584 y había sobrevivido a las matanzas organizadas por los españoles en 1540 y a los momentos más duros de las persecuciones contra las idolatrías, a finales de la década de 1570, asumió que este jefe podría haber tenido un papel más ceremonial que militar dentro del "zacazgo", aunque esto no lo veía aún muy claro ("Los cacicazgos" 124, 210).

Fueron estas consideraciones las que llevaron a hablar de "dualismo" a investigadores como Roberto Lleras, quien retomó la suposición de la existencia de dos psihipquas simultáneos en esta región y la trasladó a otros cacicazgos del altiplano cundiboyacense. De manera que la relación Tunja-Ramiriquí también se daría entre Bogotá y Guatavita, y en otros lugares como Sogamoso, en relación con los cuales Lleras mencionó la supuesta alternancia entre dos dinastías: la de Tobasía y la de Firavitoba (10). Otro autor que trató de dar una explicación a esta supuesta anomalía fue Langebaek, quien planteó la posibilidad de que la relación existente entre los dos psihipquas fuera similar a la de Bogotá y Chía; es decir, que el uno heredara el cacicazgo del otro (*Mercados* 36). Langebaek se basó en los cronistas, particularmente en Simón y en la *Historia de la provincia de San Antonino en el Nuevo Reino de Granada* (1701), del dominico fray Alonso de Zamora, quien aseguró que en Ramiriquí existía un templo donde se preparaba al

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 170 20/12/12 5:37

futuro psihipqua y que a finales del siglo XVI era llamado Ramiriquí-Tunja, cargo que heredó cuando el último fue asesinado. Sin embargo, toda esta confusión se debe a tres errores fundamentales. El primero consiste en darle credibilidad al relato de Piedrahíta sobre los últimos gobernantes de Tunja. En efecto, ya hemos demostrado que los psihipquas a quienes mencionó nunca existieron. El segundo fue asumir que en tiempos prehispánicos existió un pueblo o cacicazgo llamado Ramiriquí, diferente del de Tunja, con sus propios jefes. Esto nos lleva al tercer error, que consiste en la aplicación acrítica de la teoría del dualismo en un marco muy ajeno al de su producción en los Andes centrales.

Veamos ahora lo que sucedió realmente. Como ya hemos demostrado, al momento de la llegada de los conquistadores el hoa de Tunja se llamaba Eucaneme. Todas las fuentes coinciden en que era un hombre bastante viejo y ya no podía ejercer plenamente sus funciones. Uno de sus sobrinos, llamado Quiminza, quien era probablemente su heredero, se ocupaba de algunas tareas de gobierno por la incapacidad de su tío. Cuando llegaron los conquistadores hubo un malentendido, porque pensaron que él era el jefe. Cuando se repartieron las primeras encomiendas aún no se había aclarado el asunto y en los títulos que se dieron antes de 1540 (como el de Juan del Junco) aparecía Quiminza como el señor de toda la tierra. Igualmente, cuando se dio la orden de fundar una ciudad en este lugar, en 1539, se escogió su cercado para hacerlo. En ese momento sucedió algo muy importante. El hoa, con toda su gente, fue reubicado y se estableció en unas tierras que tenía al sur, cerca de los pueblos de Boyacá y Baganique. De manera que el cacicazgo trasladó su sede, pero durante algún tiempo se siguió llamando Tunja.

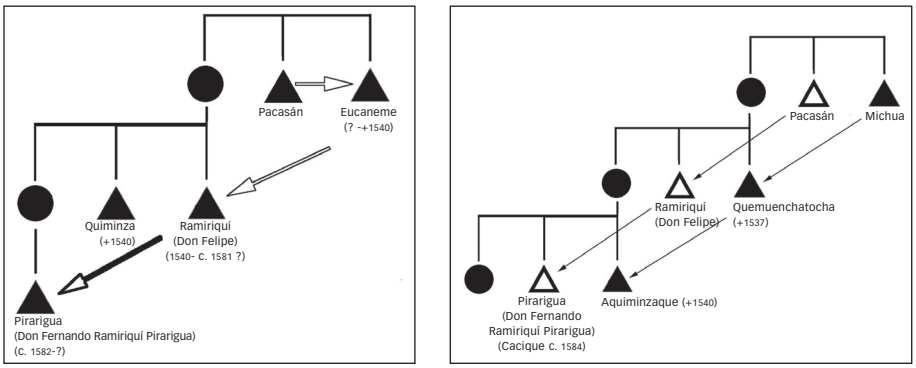
La confusión sobre la verdadera identidad del jefe se aclaró durante los primeros meses de 1540, pues por aquel entonces Eucaneme y Quiminza fueron llamados a Tunja, donde se los acusó de traición y fueron ejecutados. La sucesión del cacicazgo recayó, entonces, en el otro sobrino de Eucaneme, llamado Ramiriquí, quien se estableció definitivamente en las nuevas tierras. De ahí en adelante ese lugar tomó el nombre de este psihipqua, topónimo que perdura hasta nuestros días. Simón insistía en llamar a este hombre Ramiriquí-Tunja, y aclaraba que "en estos dos pueblos nunca hubo más de un cacique o señor, y fue el que lo era en toda la provincia" (3: 409). Por lo tanto, antes de 1540 nunca existió un lugar llamado así. Algunos años después el psihipqua se convirtió al cristianismo y se hizo bautizar con el nombre de don Felipe Ramiriquí. Cuando murió, en la década de 1560, fue sucedido por su sobrino

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 171 20/12/12 5:37

Pirarigua, llamado por los cristianos don Fernando Ramiriquí Pirarigua, quien tenía unos noventa años en 1584[14]. Seguramente fue a finales del siglo XVI cuando se originaron algunas de las confusiones que luego se perpetuaron a través de los cronistas. Por ejemplo, en la mitología narrada por Simón aparece con frecuencia el nombre de Ramiriquí como si hubiera sido un psihipqua prehispánico legendario. También recordemos que en 1636 Freile argumentaba que las dos "monarquías" que habían existido en el altiplano no eran las de Bogotá y Tunja, sino las de Guatavita y Ramiriquí, palabras que, según él, significaban "rey" en cada provincia (11). Y en 1608 un cronista anónimo aseguró que Ramiriquí había sido un cacique que tenía fama de santo, sucesor de un demonio llamado Tunjo ("Relación de las cosas" 487).

La figura 9 ilustra de un modo más claro todo lo que se viene discutiendo. A la derecha está la propuesta de los dos linajes paralelos de Londoño y Lleras. Los triángulos blancos representan a los supuestos psihipquas de Ramiriquí, y los negros, a los de Tunja. A la izquierda está la reconstrucción de la dinastía de los psihipquas de Tunja que se pudo elaborar a partir de los documentos consultados, desde un poco antes de la Conquista hasta 1584. En ambos casos las flechas indican la sucesión y las cruces, el año aproximado de sus muertes.

Figura 9: Comparación entre las dinastías del cacicazgo de Tunja (1537-1584)



Dinastía de Tunja

Dinastías de Ramiriquí y Tunja (según Londoño)

Fuente: Londoño ("Los cacicazgos" 205) y elaboración del autor.

[14] En aquel año este cacique fue acusado de participar en el homicidio del cacique de Boyacá y, por lo tanto, arrestado. En la declaración que rindió el 26 de noviembre manifestó tener más de noventa años y dijo ser cacique de Tunja y estar encomendado a Antonio Patiño (AGN, *CI* 24, ff. 282 r.-282 v.).

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 172 20/12/12 5:37

De acuerdo con los trabajos de Londoño, quien ha tratado de establecer sus límites territoriales, el cacicazgo compuesto que gobernaba Eucaneme al momento de la llegada de los conquistadores era, probablemente, un poco más grande que el de Bogotá, aunque no tanto como pretendieron los cronistas. El autor ha señalado, acertadamente, que no existía una clara continuidad y había zonas independientes, como las de Saquencipá y Monquirá. Además, muy cerca de la sede central había lugares que habían sido sometidos en tiempos muy recientes, como el valle de la Laguna de Cucaita, a escasos 10 kilómetros al oriente ("Guerras" 6). Aguado describió brevemente cómo había sido este proceso de expansión, basándose en declaraciones tomadas durante la visita de 1551. Dijo que antiguamente los indios solo servían a sus señores locales. Pero con el paso del tiempo, la ambición del señor de Tunja fue creciendo. Como era un hombre muy supersticioso y cumplido en las ofrendas que hacía a sus dioses, gozaba de mucha fama y respeto. Entonces aprovechó esta situación y reunió a mucha gente para someter a sus vecinos por la fuerza de las armas (1: 408). La observación del cronista sobre el papel que jugó la religión en la expansión política de Tunja puede tener algo de razón, si se tiene en cuenta la gran cantidad de santuarios que se encontraron en el lugar.

En 1551 fueron mencionados como sometidos al hoa de Tunja algunos "capitanes grandes", como Cucaita, Sora, Soracá y Turga (AGN, *E* 11, ff. 8 r.-303 r.). Unos años después los psihipquas de Icabuco, Boyacá y Turmequé fueron mencionados por Ramiriquí como subordinados de su cacicazgo en tiempos prehispánicos. Como muestra de respeto y sujeción le llevaban mantas, venados y otras cosas, lo cual todavía solían hacer cuando lo visitaban a finales de la década de 1550 (AGI, *J* 488, f. 5 r.). En la visita de López de Cepeda entre 1571 y 1572 se contaron también como sujetos a Tunja en tiempos prehispánicos los psihipquas de Ucatá, Monquirá y Nemusa, los cuales dijeron que le hacían sus labranzas y cercados y le daban oro, mantas y venados. Un tyba de Tunja aseguró que cada vez que iba a visitarlo le daba tres o cuatro mantas, y el psihipqua de Nemusa dijo que también llevaba mantas cuando hacían sus "borracheras" (AGN, *VB* 5, ff. 375 r.-375 v., 448 r., 450 r.-450 v.). Sin embargo, estos no debían de ser más que los últimos restos del sistema tributario prehispánico, cuyas características detalladas todavía ignoramos. La única información temprana que existe es el balance que hizo Aguado con base en la visita de 1551, y que nos sirve para tener una idea general de lo que eran los tributos que recibían los hoas. Aguado contó que la mayoría de los psihipquas de la provincia declararon haber estado sometidos a

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 173 20/12/12 5:37

Tunja. Algunos dijeron que le hacían labranzas cuando iban a la guerra o cuando organizaban "borracheras", aportaban guerreros, le construían o renovaban sus cercados y templos y le daban oro y mantas. Al parecer, no había una tasa o unos plazos establecidos, y cada cual daba según sus posibilidades. Unos pocos cacicazgos, cuyo tamaño se desconoce, declararon que daban veinte mantas cada dos lunas y los tybas eran los encargados de llevarlas (1: 407).

Pasemos ahora al cacicazgo compuesto de Guatavita, en torno al cual también se ha tejido una gran cantidad de leyendas desde tiempos coloniales. Recordemos que un cacique llamado don Juan, quien llegó a ser un hombre importante en la región a finales del siglo XVI y comienzos del XVII, contaba que sus antepasados habían sido los jefes supremos y que Bogotá no había sido más que un rebelde. Don Juan le contó a Juan Rodríguez Freile que Bogotá ni siquiera era natural del reino y que Guatavita lo había designado "teniente general de guerra", pero "fue criar cuervos para que le sacasen los ojos" (63). Lo cierto es que ningún cronista posterior les dio crédito a estas historias, ni se han encontrado evidencias documentales que las confirmen. Lo más probable es que el cacicazgo de Guatavita haya tenido un rango similar al de Bogotá y fuera políticamente independiente. Además, pudo haber sido más grande y contado con más subordinados, pero esto no implica una dominación política o militar, sino más bien una situación de competencia para lograr la hegemonía regional. Así por lo menos lo consideraba Aguado al decir que Guatavita era

> famoso entre sus naturales por haber sido en otro tiempo competidor del cacique de Bogotá, y aún algunos hay que afirman haber sido señor de más gente que Bogotá, y en nuestro tiempo [c. 1574] es de más sujetos que ningún cacique de los de la provincia de Bogotá y Santafé. (1: 343)

No disponemos de datos tempranos que permitan aproximarnos al tamaño de la población del cacicazgo de Guatavita en el momento de la Conquista. Las cifras más antiguas que se han encontrado datan de 1560, cuando ya habían pasado veintitrés años y los cacicazgos habían sido repartidos entre varios encomenderos, hasta perder su estructura original. Además, la guerra, las epidemias y las migraciones habían disminuido las poblaciones en magnitudes que aún siguen siendo objeto de debate. Sin embargo, se puede dar una idea aproximada de lo que era Guatavita con respecto a otras entidades políticas. Por aquel entonces la encomienda contaba todavía con unos dos mil indios

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 174 20/12/12 5:37

tributarios; es decir, hombres en edad de trabajar. Su tamaño era similar al de Bogotá y Machetá, pero el primer lugar en población de la provincia de Santafé lo ocupaba la encomienda de Ubaque, con unos 3.400 tributarios ("Visita"). Tal vez, la población de Ubaque había sido menos afectada por la crisis demográfica y también se había conservado como una unidad relativamente intacta. En el caso de Guatavita sabemos que unos años después de la Conquista perdió a Súnuba, un cacicazgo o capitanía compuesta que se le dio a Diego Paredes, que, según un pleito de 1557, tenía originalmente unos doscientos indios (AGN, *CI* 22, f. 19 r.).

Gracias a las copias de los títulos de encomienda que le entregó el capitán Gonzalo Suárez a Hernán Venegas el 15 de septiembre de 1541, sabemos que el psihipqua de Guatavita ejercía su dominio sobre una serie de psihipquas locales, como el de Guachetá, que habitaban tanto sus propios valles como el de Guatavita[15]. En el documento se mencionó un total de doce capitanías, de las cuales la mitad estaba en ese valle[16]. Es probable que en el listado falten otros tybas que habían huido o se le habían quitado para formar encomiendas aparte, como fue el caso de Súnuba. Además, algunas capitanías estaban gobernadas por Suaba, un hermano del psihipqua, que había sido puesto como "capitán grande".

Tabla 4: Tybas mencionados en el título de encomienda de Guatavita (1541)

	Tyba	Ubicación
1	Chipalaque o Chipaque	Gachetá
2	Gachacoque o Gachaca	Guatavita
3	Gachencipa	Guatavita
4	Gachetá	Gachetá
5	Intecipa	Guatavita
6	Pabsa	Gachetá

Continúa

15 En algunas ocasiones los escribanos anotaron Guachetá en lugar de Gachetá. Sin embargo, se trata de una confusión con otro cacicazgo ubicado unos 50 kilómetros al nororiente de Guatavita.

16 El documento se encuentra repartido en varios expedientes que están en AGN (*CI* 22, ff. 1 r.-239 v.) y AGI (*J* 507, núm. 2, ramo 2).

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 175 20/12/12 5:37

	Tyba	Ubicación
7	Suaba o Suba	Gachetá
8	Talausaque o Talahusaque	Gachetá
9	Toquencipa	Guatavita
10	Tuaquira o Toaquira	Gachetá
11	Tumenes o Tumene	Guatavita
12	Unta	Guatavita

Fuente: AGI (J 505, núm. 2, ramo 2).

Otro cacicazgo compuesto sobre el cual se han contado múltiples historias es el de Sogamoso. En la sección dedicada a los psihipquas y la forma como fundamentaban su legitimidad en el origen sobrenatural de sus linajes vimos la leyenda que contó Castellanos sobre Idacansas, quien tenía el poder de influir en el clima y era un ancestro remoto de Nompanim, el jefe elegido tras la guerra que se desató por no haberse respetado el sistema de elección de psihipquas que tenían en esta tierra, llamada Iraca. Según este cronista, un tal Sugamuxi, sobrino de Nompanim, habría sido el que encontraron los españoles en 1537. Este hombre habría vivido muchos años y se habría bautizado luego de la Conquista como don Alonso (1204-1205). En la versión que contó Simón unas décadas más tarde, un jefe legendario llamado Nompanem gobernó cuatro "edades" antes de la llegada de los conquistadores. Durante su mandato llegó a su tierra un predicador, a quien identificó con algún apóstol, llamado Sadigua, Sugumoxe o Sugusua, que dejó buenas enseñanzas, y estas fueron usadas por Nompanem para gobernar a su pueblo. A él lo sucedió una hermana llamada Bumangay, quien se casó con un indio de Firavitoba que pasó a ser psihipqua. Después habría existido un psihipqua llamado Idacansas, quien alcanzó un gran conocimiento de la astronomía. Según el cronista, esta era la razón por la que a los jefes de Sogamoso se les atribuía el poder de manipular el clima y otras fuerzas de la naturaleza. Luego retomó la historia de Castellanos sobre la guerra por la sucesión del cacicazgo y contó que el psihipqua ilegítimo se llamaba El Bermejo. Cuando lo mataron, la jefatura fue ocupada por Nompasum. Su sobrino Suamos habría sido el que encontraron los españoles, y se volvió cristiano con el nombre de don Alonso (3: 411-417).

Piedrahíta retomó las historias de Castellanos y Simón a finales del siglo XVII y trató de fundirlas en un relato coherente, organizado cronológicamente

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 176 20/12/12 5:37

como mejor le pareció. Planteó que Idacansas habría sido el mismo predicador llamado Bochica en la región de Bogotá, y que la provincia de Iraca se había vuelto un lugar de peregrinación por el poder que tenía aquel para predecir el clima. Nompanim, por su parte, habría sido el jefe al que le había pedido ayuda el jefe de Tunja en su guerra contra el zipa Nemequene. El cacicazgo fue heredado por un indio de Firavitoba llamado Sugamuxi, quien sería el que encontraron los conquistadores (1: 106-108). En otras versiones Sogamoso fue considerado descendiente de Ramiriquí, un indio de quien decían que era santo y había ocupado el cacicazgo de Tunja después de que un demonio llamado Tunjo huyó al saber que llegaban los españoles y estaban predicando el Evangelio ("Relación de las cosas" 487). Como vemos, ninguna de las historias coincide, y aunque se repiten algunos nombres, los cronistas los ubican en épocas diferentes y les atribuyen roles muy distintos dentro de la narración.

Sin embargo, la versión que prevaleció entre los historiadores de los siglos posteriores fue la de Piedrahíta. Con el paso de los años, el psihipqua de Sogamoso fue convertido en una especie de jefe religioso o "pontífice máximo" y se le atribuyeron funciones ceremoniales, debido a que los conquistadores reportaron la existencia de un gran templo en su pueblo. Veladamente se le comparó con los pontífices de la Roma antigua, e incluso con el papa. Por ejemplo, en 1793 Manuel del Socorro Rodríguez publicó en el *Papel Periódico Ilustrado* un artículo titulado "Rasgo sobresaliente de la humanidad", en el que se alababa la figura del "sumo sacerdote" de Sogamoso y destacaba sus valores morales a pesar de que hubiera nacido en una nación bárbara. Era una respuesta desde la Nueva Granada al debate sobre la inferioridad del hombre americano, que enfrentó a los intelectuales criollos con Cornelius de Paw y el conde Buffon. Su objetivo era mostrar que aquí también podían darse las condiciones para el desarrollo de civilizaciones avanzadas (Langebaek cit. en Guarín 231). Pero ninguna de estas historias ha sido confirmada hasta el momento y varios autores ya han llamado la atención sobre los malentendidos en que están basadas.

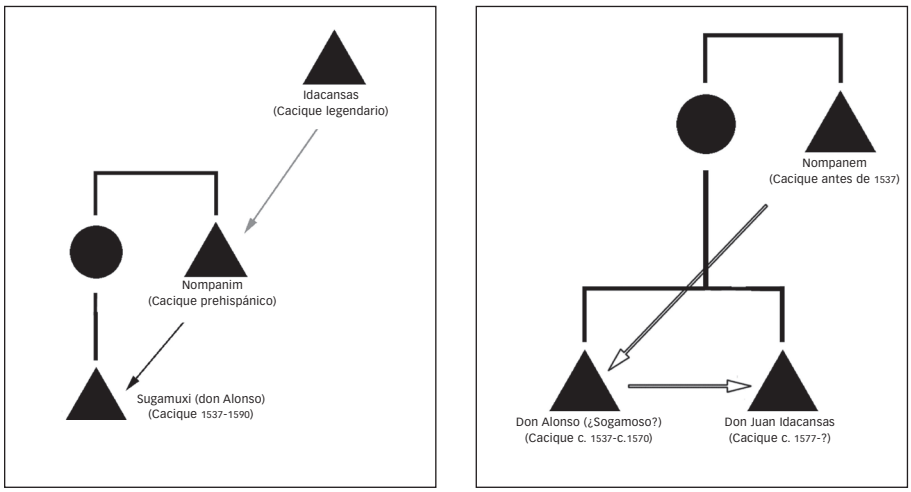
Por otro lado, resulta interesante ver cómo se originaron el personaje legendario Idacansas y el supuesto nombre de la provincia de Iraca. A finales del siglo XVI hubo un cacique llamado Idacansas o Iracansas que luego se bautizó y tomó el nombre de don Juan. El nombre original se convirtió en su apellido y fue trasmitido a su familia, cuyos miembros fueron los que, seguramente, les contaron a los cronistas las historias sobre Sogamoso y convirtieron a este cacique histórico y muy posterior a la Conquista en un personaje legendario. A veces, el apellido se

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 177 20/12/12 5:37

pronunciaba y se escribía Iracansa, dada la ausencia de la *d* en la lengua muisca (*"Diccionario"* 71). De manera que la palabra Iraca no era el nombre de un "pontífice" o de una provincia, ni un título como zipa u hoa. Curiosamente, Germán Colmenares encontró que en 1636, un siglo después de la Conquista, la familia Iracansa era todavía la heredera del cacicazgo y poseía muchas tierras y esclavos. El cacique que gobernaba en ese año se llamaba, incluso, como su antepasado: don Juan de Iracansa (*La provincia* 149). Pero no hay que descartar completamente la posibilidad de que Idacansas haya sido efectivamente un personaje de la mitología muisca prehispánica y que su nombre fuera tan popular y prestigioso que varios caciques coloniales de Sogamoso hubiesen sido llamados así.

La revisión documental que se hizo para esta investigación permite conocer con certeza la identidad del psihipqua de Sogamoso en el momento de la Conquista y la de sus sucesores inmediatos. Todo indica que algunos años antes de la llegada de los españoles hubo un jefe llamado Nompanem. Su sobrino Sogamoso estaba al mando en 1537 y sobrevivió a los años de la guerra con los españoles. Luego se bautizó en la década de 1540 como don Alonso, murió a comienzos de la década de 1570 y fue sucedido por su hermano don Juan, el famoso Idacansas o Iracansas. En la figura 10 se puede comparar la versión de Piedrahíta y la que se desprende de los documentos revisados:

Figura 10: Psihipquas de Sogamoso (1537-1590)



Linaje de Sogamoso según Juan de Castellanos

Linaje de Sogamoso

Fuente: Castellanos (1204-1205) y elaboración del autor.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 178 20/12/12 5:37

En una visita que se realizó en noviembre de 1543 por orden de Alonso Luis de Lugo, el psihipqua dijo en varias oportunidades llamarse Sogamoso (AGI, *J* 1115, núm. 2, ramo 3). Este es el documento más antiguo donde su nombre se encuentra mencionado. Luego, el psihipqua Unicón, de Tota, dijo en 1566 haber conocido a Nompana (Nompanem), el psihipqua que estaba antes del que bautizaron como don Alonso (AGN, *E* 31, f. 139 r.). Esto se complementa con la declaración de don Pedro Tomegasa, capitán de Mongua en 1587, quien dijo que conocía:

> a don Juan cacique y señor del pueblo de Sogamoso, encomendado en la real corona de su majestad, desde que era niño, porque lo veía en el pueblo de Sogamoso cuando este testigo llevaba mantas y tributo al cacique de Sogamoso que se decía *Nompanem*, que fue el que eligió a este testigo como capitán del dicho pueblo de Monga, que fue antes que los españoles entrasen en esta tierra a la conquistar. Que después conoció al cacique que después que los españoles entraron a conquistar esta tierra llamaron *don Alonso*, hermano del cacique *don Juan*, que es ahora en el dicho pueblo de Sogamoso. (AGN, *E* 14, ff. 312 v.-313 r., énfasis del autor)

Estos testimonios dejan, sin embargo, una pequeña duda acerca del momento en que Nompanem fue reemplazado en el cacicazgo. La escasez de documentos anteriores a 1543 no permite asegurar con certeza que este psihipqua ya hubiera muerto en 1537, y cabe la posibilidad de que sea el que los españoles llamaron Sogamoso, tomando el nombre del lugar, como se hizo en otros casos. Así pues, el psihipqua que dijo llamarse así en la visita de 1543 pudo haber sido Nompanem, pero también pudo ser don Alonso. Las declaraciones de los indios que se han citado, rendidas varias décadas más tarde, nos inducen a pensar que Sogamoso es el mismo don Alonso, como después lo aseguraron los cronistas, pero no hay que descartar la otra posibilidad hasta cuando no se encuentre algún indicio que nos permita resolver la duda.

En la década de 1560 el cacicazgo de Sogamoso tenía fama de haber sido uno de los más poblados y poderosos del norte del territorio muisca. Incluso, según se decía, había sido más grande que el de Tunja (AGN, *E* 31, f. 103 r.). Como en los casos anteriores, carecemos de datos precisos para corroborar estas afirmaciones, pero se pueden hacer algunas conjeturas a partir de lo poco que existe. En 1543 el gobernador Lugo comisionó al escribano Antonio de Luján

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 179 20/12/12 5:37

para hacer un listado de los tybas que tenía Sogamoso y de los hombres en edad de trabajar. Desgraciadamente, cuando el escribano lo citó en un lugar cercano a Tunja, el psihipqua se negó a llevar a todos los tybas y alegó que él respondería las preguntas. En total, declaró que tenía 36 tybas, pero solamente estaban presentes tres o cuatro. Al parecer, la mayoría de ellos estaban escondidos con toda su gente y se negaban a servir a los cristianos, a raíz de los enfrentamientos que habían tenido en los meses anteriores y la crueldad con que habían sido castigados. Al final la visita tuvo que interrumpirse y ni el psihipqua ni los pocos tybas que se logró entrevistar dieron razón de cuánta gente podían tener. Solamente el tyba Mongua, cuando se quejó de que a sus subordinados les habían cortado las manos como represalia durante un levantamiento que organizaron, dio la cifra aproximada de 87 indios casados, de los cuales aseguró que 80 tenían las manos cortadas. El listado de tybas, elaborado el 22 de noviembre de 1543, fue el siguiente:

Tabla 5: Tybas sujetos a Sogamoso (1543)

	Tyba		Tyba		Tyba		Tyba
1	Busbenza	10	Furabitoba	19	Paya	28	Tirintabasia
2	Chameza	11	Gameza	20	Pesca	29	Toca
3	Chiama	12	Guaquira	21	Pisba	30	Tocoaca
4	Chicuata	13	Isa	22	Saltusca	31	Tupaya
5	Chuebitoa	14	Iscota	23	Soaca	32	Tupaga
6	Coaca	15	Mombasa	24	Socha	33	Tusasipa
7	Comesa	16	Monequira	25	Sogota	34	Tutarasco
8	Coynyte	17	Mongua	26	Supacon	35	Tutasa
9	Cueytiba	18	Ochica	27	Tibasosa	36	Unive

Fuente: AGI (*J 1115, núm. 2, ramo 3.*).

Según esto, Sogamoso habría sido más grande que Bogotá, donde se encontró solamente a veintiún tybas en 1542. Sin embargo, no hay que olvidar que Bogotá había sufrido el despojo de varias capitanías compuestas y cacicazgos importantes, mientras que Sogamoso parece haber estado todavía más o menos íntegro en 1543. A partir de esta información se puede aventurar

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 180 20/12/12 5:37

una cifra de población muy aproximada, si asumimos un promedio de familias nucleares por tyba. Hay dos casos en los que tenemos datos provenientes de la misma visita ordenada por Lugo. El primero es el de Ocavita (1544), donde se calculó un promedio de 39,1 "matrimonios" por capitanía (AGN, *CI* 24, ff. 560 r.-664 v.). El otro es el de Chía (1543), donde el promedio se ubicó en 66,1 (AGI, *J* 1096, núm. 6). En Sogamoso el único tyba que proporcionó una cifra fue Monguatyba, quien dijo tener 87 indios casados. Por lo tanto, los datos oscilan entre 40 y 90 matrimonios, lo que nos permite plantear un promedio muy tentativo de 65. Si esto fue así, Sogamoso pudo llegar a tener unos 2.340 hombres casados, que, al aplicar un índice de 5 personas, daría un total general de unos 11.700 indios.

El último de los cacicazgos compuestos al que se debe hacer mención es el de Duitama. Sobre él no existe la misma cantidad de leyendas, aunque tampoco se ha librado de malentendidos y elucubraciones. Desde los informes de los primeros cronistas y conquistadores se lo consideró como una entidad política importante, al mismo nivel de las que hemos analizado en esta sección. En algún momento se pensó que estaba sujeto al hoa de Tunja, pero hoy en día resulta bastante claro que era independiente. Por otro lado, hemos visto que algunos investigadores contemporáneos han planteado la existencia de un "dualismo", según el cual Duitama era el jefe militar y Sogamoso, el jefe religioso del mismo cacicazgo. Otra hipótesis es que la relación entre los dos fuera como la de Chía y Bogotá. Silvia Broadbent llegó incluso a sugerir que esto también sucedía entre Tobasía y Duitama. Sin embargo, no hay ninguna evidencia que apoye esta suposición, más allá de una cita descontextualizada, en la cual el cacique don Juan de Tobasía dice en 1572 que heredará el cacicazgo de Duitama (AGN, *CI* 70, f. 19 r. cit. en Broadbent, *Los chibchas* 19). Pero la evidencia documental muestra que este cacicazgo compuesto se comportaba exactamente igual a los demás.

Todos los conquistadores y cronistas tempranos coinciden en llamar a este lugar Duitama o Duatama. A partir de la obra de Castellanos, es decir, a finales del siglo XVI, se lo empezó a llamar Tundama (1206). Pero ninguna de estas palabras debió de ser el nombre original del cacicazgo o de la región, y seguramente se trata de una castellanización de otro término muy difícil de establecer. La razón es sencilla. La lengua muisca carecía del sonido /d/. La palabra debía de tener otra consonante, que los escribanos españoles asimilaron con este sonido, a menos que se tratara de una variante dialectal de la lengua

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 181 20/12/12 5:37

muisca. El nombre del cacicazgo se ha encontrado en documentos tempranos, en los cuales se transcriben declaraciones de los mismos indios, y está escrito de una forma muy parecida. El ejemplo más antiguo se encuentra en el informe de la visita que se realizó en noviembre de 1543 por mandato del gobernador Lugo. Cuando el psihipqua y los indios hablaban de su pueblo, el escribano anotó Duatima, Duaxima o Duatama, como si fueran la misma cosa (AGI, *J* 1115, núm. 2, ramo 3). Por lo tanto, si tenemos en cuenta que los españoles solían reemplazar los sonidos /t/ y /r/ de la lengua muisca por la /d/, lo que en realidad podían estar pronunciando los indios era Tuatima, Tuatama, Ruatama o Ruatima[17].

El mismo expediente de la visita de 1543 ha servido para establecer, sin dejar ninguna duda, que el nombre propio del psihipqua que gobernaba en 1537 era Saymoso. Este hombre se enfrentó durante varios años a los españoles y dirigió varias revueltas, hasta que se sometió al capitán Baltasar Maldonado, quien terminó asesinándolo hacia 1540 o 1541. En noviembre de 1543 un sobrino suyo llamado Sitimoso era el jefe, y contó la forma como Maldonado lo había matado asestándole un fuerte golpe en la cabeza con un martillo, por no haber querido darle cierta cantidad de oro (AGI, *J* 1115, núm. 2, ramo 3). De acuerdo con Castellanos, Saymoso (o Tundama, como él lo llamaba) había sometido once cacicazgos o capitanías compuestas (1206), pero en la visita de 1543 se mencionaron muchos más, que incluían los del vecino valle de Cerinza[18]. Sitimoso se presentó ante el escribano Antonio de Luján con siete tybas y declaró que nueve estaban ausentes. Pero aclaró que antes de que llegaran los cristianos su tío Saymoso tenía sujetos a otros 42 más, e hizo un listado. En total, mencionó 58 tybas. Hasta el momento sería el psihipqua con más tybas de todo el territorio muisca. Pero hay que tomar estas declaraciones con cautela, pues incluyó en su lista a algunos que pertenecían a otros psihipquas; seguramente, con el fin de confundir a los españoles e intentar que se los entregaran. En la tabla 6 se muestra este listado y se especifican los que se presentaron con el psihipqua, los que estaban ausentes y los que fueron incluidos en su lista pero igualmente aparecen en la de Sogamoso. En este caso puede tratarse de

[17] Un ejemplo del reemplazo de la *r* por la *t* es el de Turmequé, que originalmente era Rurmequé. También podía suceder lo contrario, como en Ráquira, que originalmente era Táquira.

[18] Los jefes de los once cacicazgos o capitanías compuestas eran Onzaga, Chicamocha, Ocavita, Icabuco, Ceniza, Lupachoque, Sátiba, Tutasá, Susa, Soatá y Chitagoto.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 182 20/12/12 5:37

tybas homónimos, o incluso, de algunos tybas que estaban sujetos a ambos. Hay un caso especial, que es el del psihipqua o tyba Icabuco, quien podría ser el mismo que también era subordinado del hoa de Tunja.

Tabla 6: Tybas sujetos a Duitama mencionados en la visita de 1543

	Tyba	Sujeto antes de la Conquista	Presente	Ausente	Mencionados por Sogamoso
1	Baysa	X			
2	Bonzague	X			
3	Buenta	X			
4	Checuaraque	X			
5	Chitagota	X			
6	Coguaria	X			
7	Cupaconuba			X	
8	Cuyaquira		X		
9	Cuytiba	X			Cueytiba
10	Fataga			X	
11	Fiteytiba	X			
12	Gamenza	X			Gámeza
13	Guacha	X			
14	Guasbita		X		
15	Icabuco	X			Icabuco (Tunja)
16	Mocha	X			
17	Monaquira		X		Monequira
18	Muchicatobane			X	
19	Nongora			X	
20	Nonzaga	X			
21	Ocabita	X			
22	Ocheta	X			
23	Opariga, llamado Sotaquira	X			

Continúa

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 183 20/12/12 5:37

	Tyba	Sujeto antes de la Conquista	Presente	Ausente	Mencionados por Sogamoso
24	Paipa	X			
25	Pateria			X	
26	Payparatiba	X			
27	Saquipa	X			
28	Sativa	X			
29	Satoba	X			
30	Siacota	X			
31	Sica	X			
32	Sica	X			
33	Sicamocha	X			
34	Sisatunja	X			
35	Socha	X			Socha
36	Socota	X			
37	Sorata	X			
38	Suca	X			
39	Susacón	X			Supacon
40	Suta			X	
41	Tagasa	X			
42	Tasquata	X			
43	Tequia	X			
44	Tibabita	X			
45	Tibaco	X			
46	Tirasa	X			
47	Tircuatobane		X		
48	Tiriytibe		X		
49	Tobane				
50	Tobasia				

Continúa

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 184 20/12/12 5:37

	Tyba	Sujeto antes de la Conquista	Presente	Ausente	Mencionados por Sogamoso
51	Togabita	X			
52	Toguabita				
53	Tonusa	X			
54	Topayatabane	X			
55	Tunchaga	X			
56	Tunda	X			
57	Tupachoque	X			
58	Tutara		X		

Fuente: AGI (J 1115, núm. 2, ramo 3).

El objetivo de la visita era establecer la cantidad de tributarios que podía tener el psihipqua, pero ningún tyba quiso decir cuántos hombres casados tenía. Declararon que simplemente no lo sabían. El escribano tuvo entonces que acudir a dos españoles que se hallaban presentes y que habían convivido con ellos, quienes calcularon que podrían ser unos 2.000 indios casados. Esto significaría una población cercana a las 10.000 personas, no muy diferente de la que se propuso para Sogamoso en la misma época. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que en el documento no se especificó si los dos españoles tuvieron en cuenta a los 42 tybas que faltaban. Por el contexto del documento, parece que solamente se referían a los dieciséis que le quedaban. Por lo tanto, para establecer una cifra que incluya a todos los 58 tybas habría que hacer una proyección. Si 16 tybas tenían 2.000 hombres casados, entonces cada uno debía de tener un promedio de 125. Esto parece demasiado alto, de acuerdo con los casos que se han visto antes, y puede ser una exageración de los españoles, que hicieron un cálculo muy aproximado. Con este promedio nos darían unos 7.250 tributarios, y al aplicar un índice de 5 personas daría un total de 36.250 habitantes. Pero un cálculo más conservador y ajustado al promedio de 65 hombres casados por capitanía, que hemos usado en el caso de Sogamoso, daría unos 3.770 y una población total de 18.850 personas, lo cual parece más razonable. En todo caso, cualquiera de las dos cifras estaría indicando que este era el cacicazgo compuesto más poblado del territorio muisca, aunque son cálculos que carecen del

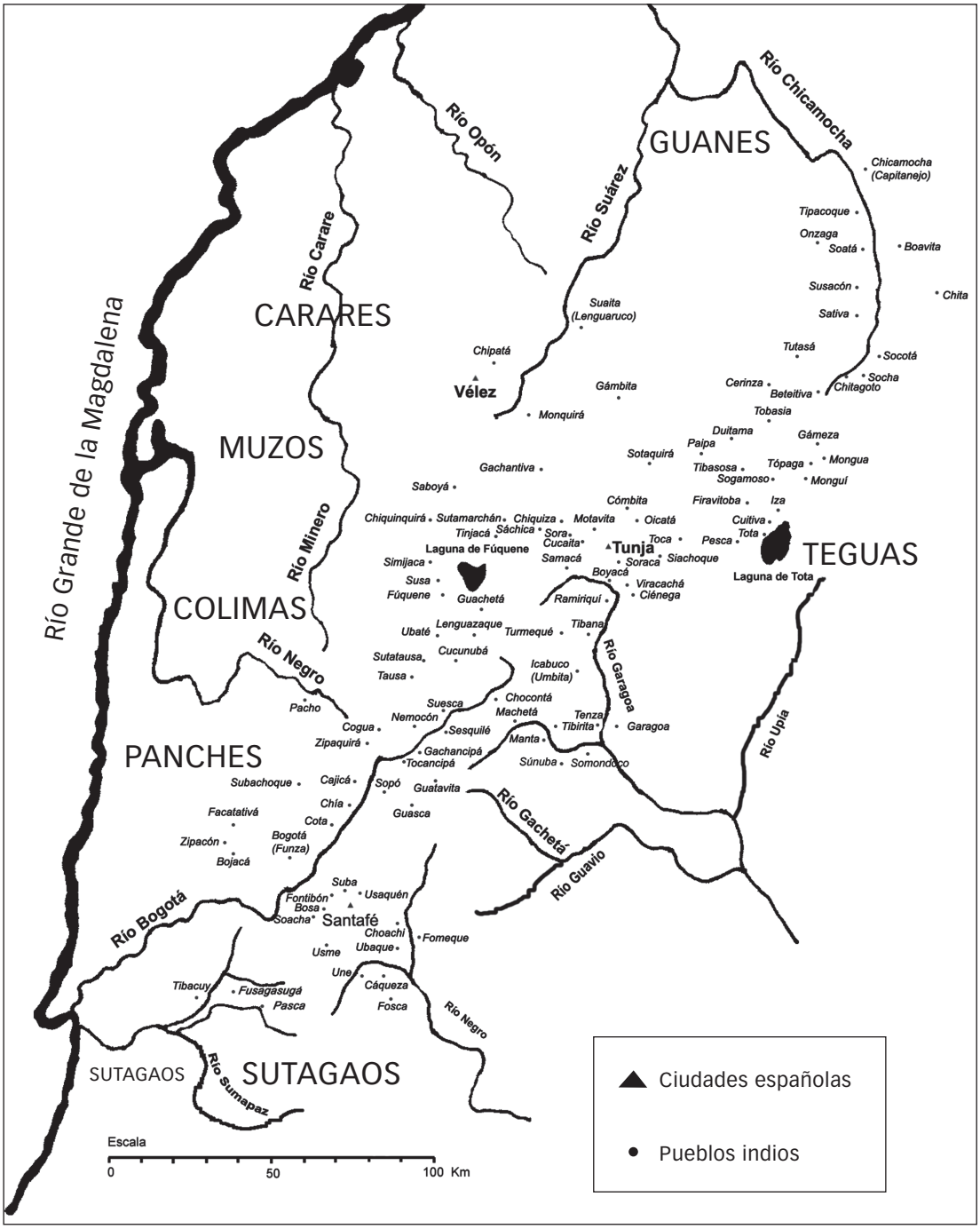
1. parte I cacicazgo 35-188.indd 185 20/12/12 5:37

rigor necesario y solamente pretenden dar una idea general de la magnitud que pudo tener la población de este lugar poco después de la Conquista.

Seguramente existieron otros cacicazgos complejos además de los cinco casos que hemos analizado de manera superficial. Se necesitan más investigaciones para poder tener un panorama más o menos completo de lo que fueron las entidades políticas que dominaban el territorio muisca cuando llegaron los conquistadores españoles. Sin embargo, las características generales que se han establecido hasta este punto nos permiten empezar a analizar la forma como las sociedades indígenas del altiplano cundiboyacense reaccionaron ante la nueva situación que se vivió con la llegada de la hueste comandada por Gonzalo Jiménez de Quesada, durante los primeros meses de 1537, y el establecimiento de la dominación colonial durante los años siguientes, tema que será abordado en la siguiente parte.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 186 20/12/12 5:37

Figura 11: Territorio muisca en el siglo XVI (1537-1575)



Fuente: elaboración del autor.

1. parte I cacicazgo 35-188.indd 187 20/12/12 5:37

Parte II

La Conquista y las autoridades indígenas

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 189 20/12/12 5:34

CAPÍTULO 5

Cuando llegaron los cristianos

Quien quisiere saber cómo se doma
al cacique arrogante o no rendido,
qué fuerza, qué valor es necesaria,
qué maña, qué destreza, qué
prudencia,
aquí tendrá del arte y disciplina
lo más puro, mejor, más acertado.

Alonso de Carvajal, vecino de Tunja, "Epístola persuasoria", epígrafe de la obra *Milicia y descripción de las Indias* (1599), de Bernardo de Vargas Machuca

Las explicaciones más aceptadas sobre la Conquista

A unos 50 kilómetros al nororiente de la ciudad de Bogotá existe una mina de sal que fue explotada desde tiempos prehispánicos, ubicada junto al casco urbano del pequeño municipio de Nemocón. Desde hace algunos años fue adecuada para instalar un museo que cada día es más visitado por los turistas. Es un sitio agradable, ubicado al pie de una colina, donde se puede pasear y observar una panorámica del pueblo. Lo interesante de la colina es que está formada por millones de fragmentos de cerámica, acumulados desde tiempos muy remotos, como resultado de las labores de explotación. Los indígenas tomaban el agua salada de los pozos cercanos y la evaporaban en unas grandes ollas de barro, llamadas gachas, hasta que quedaban terrones compactos. Luego

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 191 20/12/12 5:34

rompían los recipientes, cuyos restos se fueron acumulando durante siglos. Los guías conducen a la gente hasta un árbol enorme y centenario para contarle la siguiente historia: poco antes de la Conquista, el zipa de Bogotá se durmió bajo sus ramas y soñó que venían desde el norte unos seres extraños, montados en raros animales, con armas aterradoras que iban destruyendo todo a su paso. Asustado por estos presagios, llamó a los "jeques" y les contó el sueño, para que descifraran su significado. Después de analizarlo, concluyeron que era un anuncio sobre el próximo fin de su raza. Entonces, el zipa ordenó reunir sus riquezas y las enterró bajo el mismo árbol donde había dormido, con el fin de protegerlas. Las gentes del pueblo cuentan que a partir de ese día, cada Jueves Santo se escuchan ahí tambores y flautas, y se abre el sitio donde está el tesoro. Todavía muchos lo siguen buscando, excavando en las raíces del árbol, de manera que hoy apenas se sostiene en pie. Lo llaman "el árbol del sueño" y han puesto a sus pies una estatua, que representa al zipa dormido[1].

Leyendas como esta abundan por todo el altiplano cundiboyacense. En ellas se mezclan elementos reales y fantásticos, tomados de los cronistas coloniales y de tradiciones campesinas más recientes. Contienen presagios, seres extraños que llegan del otro lado del mar, armas pavorosas y fabulosos tesoros enterrados. Son narraciones que reflejan la forma como la gente interpreta el pasado y las representaciones en torno a la Conquista que aún prevalecen. Pero lo interesante es que la imagen que contienen sobre la manera en que las sociedades indígenas vivieron este proceso no es muy diferente de la que trasmitieron los cronistas a los investigadores contemporáneos. Indudablemente, han sido los trabajos de Juan Friede, publicados en la década de 1960, los que han aportado más al conocimiento que tenemos sobre la conquista del Nuevo Reino. Friede indagó durante muchos años en los archivos españoles y tuvo acceso a una gran cantidad de información, que hasta el momento no había sido trabajada por los historiadores, aún apegados a las versiones de los cronistas ("La breve"; *Los chibchas; Descubrimiento*; "La expedición"; *Gonzalo*; *Invasión*). Gracias a esto logró establecer las características principales de los primeros grupos de conquistadores que llegaron al territorio y los hechos que

[1] Otras versiones dicen que el durmiente fue un psihipqua de Nemocón y otras, que fue un indio común. El relato de los guías turísticos se basa en la leyenda titulada "La danza del tesoro del santuario", recogida por el historiador local Luis Antonio Orjuela en su obra *Nemocón: sal y cultura* (126).

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 192 20/12/12 5:34

protagonizaron. Hasta el momento es la versión más aceptada entre los especialistas, a pesar del tiempo transcurrido y de algunos trabajos recientes que han aportado nuevos datos e interpretaciones.

De acuerdo con Friede, en abril de 1536 unos ochocientos hombres al mando del licenciado Gonzalo Jiménez de Quesada, lugarteniente del adelantado Pedro Fernández de Lugo, salieron de Santa Marta con el propósito de alcanzar el Perú remontando el río Magdalena. Nadie había intentado esta ruta hasta el momento y se suponía que el viaje no debía de ser muy largo. La hueste se dividió en un grupo que se desplazó en bergantines y otro que iba por tierra. Después de más de un año de luchar contra el clima, las enfermedades, las fieras y una serie de grupos hostiles, tan solo quedaron unos 170 conquistadores, que decidieron abandonar el río y remontar la cordillera oriental hacia un territorio donde supieron que se producía sal y estaba ocupado por una sociedad indígena bastante desarrollada. Siguiendo la ruta del río Opón, llegaron hasta el altiplano cundiboyacense, cerca de la actual ciudad de Vélez, y ahí tuvieron noticia de los muiscas en los primeros meses de 1537. La sorpresa de los indios al ver gente tan extraña fue tan grande que, incluso, tomaron a los españoles por seres sobrenaturales. Estos fueron informados de que el psihipqua de Bogotá era uno de los más ricos, y se dirigieron hacia su pueblo, sin encontrar mayor resistencia. El jefe ya sabía de la llegada de los extranjeros y también fue advertido por los sacerdotes sobre una serie de presagios nefastos que se venían manifestando. Entonces decidió huir para salvar su vida. Al no poder atraparlo, los españoles se dedicaron durante varios meses a explorar la región y a saquear todos los pueblos que encontraban. Desde la provincia de Bogotá se dirigieron a la región dominada por el hoa de Tunja. En un golpe audaz, lograron tomarlo como rehén. Tal como había pasado con Atawallpa en el Perú, solo lo soltaron hasta que pagó un enorme rescate en oro. Se le respetó la vida, pero fue despojado de su gobierno. Durante aquellos días los españoles se enfrentaron a otros jefes que no se sometieron tan fácilmente, como los de Duitama y Sogamoso, los cuales fueron finalmente derrotados.

A continuación los invasores regresaron a la región de Bogotá para intentar atrapar al zipa. Gracias a la traición de algunos de sus hombres, se enteraron del lugar donde estaba escondido, llamado "la casa del monte", y lo atacaron por sorpresa. En medio de la batalla el jefe murió y fue reemplazado por un pariente llamado Sagipa. Luego de varios meses de lucha, Sagipa decidió someterse y pidió ayuda para atacar a los panches, sus enemigos ancestrales.

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 193 20/12/12 5:34

Entonces se organizó una expedición conjunta que logró algunas victorias. Al regresar de esta campaña, los españoles decidieron romper la alianza con Sagipa, lo encarcelaron y lo torturaron para que confesara dónde había escondido un supuesto tesoro que tenía su antecesor. Las torturas fueron tan brutales que murió y con él se extinguió la dinastía de los zipas. Con el territorio bajo su control, Quesada decidió fundar una ciudad, llamada Santafé, y viajar a España para informar sobre su conquista, para así tratar de independizarse de la jurisdicción de Santa Marta. Pero mientras preparaba el viaje, otras dos expediciones llegaron al altiplano. Se trataba de Nicolás de Federmán, un alemán que venía desde Venezuela, y de Sebastián de Belalcázar, quien venía desde el Perú. Ambos llegaron atraídos por la leyenda de El Dorado. Los tres conquistadores estuvieron a punto de enfrentarse, pero finalmente llegaron a un acuerdo. Decidieron dejar a sus hombres en el territorio recién conquistado y fundar tres ciudades para que se establecieran, llamadas Santafé, Tunja y Vélez. Cada conquistador fue recompensado con una encomienda, de acuerdo con sus méritos. Los caudillos, por su parte, acordaron viajar a España a mediados de 1539. Después de su partida, el territorio quedó bajo el mando de Hernán Pérez de Quesada. La Conquista había terminado y el último intento por organizar una resistencia a los invasores se dio en 1540, cuando se sospechó que los indios estaban planeando una rebelión y los españoles ejecutaron en Tunja a la mayoría de los psihipquas de la región. Esto generó una revuelta en varios lugares, como Guatavita y Duitama, que pronto fue sofocada. Habían pasado tres años desde que los europeos divisaron por primera vez el altiplano cundiboyacense.

El relato anterior es la versión más aceptada por los especialistas, pero adolece de una serie de problemas que han sido señalados desde hace décadas por algunos investigadores que trabajan sobre otras regiones de América. El desarrollo de la historiografía relativa a la conquista del Nuevo Reino ha sufrido un notable atraso con respecto a lo que se ha avanzado en otros contextos coloniales americanos. Solamente algunas investigaciones, como las de José Ignacio Avellaneda, en la década de 1990 (*The Conquerors*), y un trabajo de Michael Francis sobre la expedición de Quesada, publicado en 2007 (*Invading*), han tratado de volver a abrir el debate sobre el tema, enmarcándolo en las corrientes actuales de la historiografía latinoamericanista, aunque hasta el momento no han logrado captar la atención de los investigadores locales. Cabe señalar que en el medio académico colombiano aún siguen vigentes muchos de

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 194 20/12/12 5:34

los errores y malentendidos que Matthew Restall ha denominado "los mitos de la conquista española" (*Los siete*), y que investigadores como Karen Spalding ("The Crises"), Frank Salomon, Stuart Schwartz (Salomon y Schwartz, "Introduction"), Steve Stern ("Paradigmas"), Nancy Farriss, James Lockhart o Henry Kamen vienen desvirtuando y criticando, cada cual desde su área de trabajo. Todos coinciden en señalar que en la historiografía sobre la Conquista han prevalecido interpretaciones que siguen estando muy influenciadas por los relatos de los españoles y que presentan a los indios como a seres pasivos y crédulos, incapaces de comprender lo que estaba sucediendo y de actuar en consecuencia. También se ha hecho demasiado énfasis en las diferencias radicales entre los europeos y los pueblos indígenas americanos; sobre todo, en términos de sus costumbres, su lengua y su tecnología militar, lo cual conduce a perpetuar la idea de que fueron las víctimas inocentes de un enfrentamiento desigual que provocó un tremendo genocidio. En síntesis, la interpretación más aceptada ayuda a mantener, directa o indirectamente, la imagen romántica del indígena como un ser bondadoso, pero inferior a los europeos.

La gran pregunta que siempre se han hecho los investigadores es ¿cómo fue posible que un grupo tan pequeño de europeos hubiera podido derrotar a los indígenas en tan corto tiempo y con un resultado tan contundente? Uno de los primeros historiadores colombianos que intentaron una respuesta fue Vicente Restrepo, a finales del siglo XIX. Su explicación se basó en varios factores. El primero fue el presunto despotismo de "Tisquesuza" y "Quemuenchatocha". Este autor supuso que sus "súbditos" estaban descontentos y ayudaron a los españoles a derrocarlos. En segundo lugar, planteó que la ausencia de una unidad política y militar impidió la organización de un ejército que pudiera resistir adecuadamente la invasión. El tercer elemento fue "el espanto, el desconcierto y la sorpresa" que causaron los españoles, quienes fueron vistos como dioses. Los indios se espantaron con todas las cosas extrañas que vieron: armas de fuego, caballos y ropa europea. Los jefes también estaban amedrentados por los presagios negativos que se habían dado antes de la Conquista. Cuando finalmente comprendieron que los invasores eran mortales y salieron a luchar contra ellos, ya era demasiado tarde. Al verse fácilmente vencidos, huyeron o se rindieron. El cuarto y último factor que destacó Restrepo fue la superioridad tecnológica de los europeos y su valentía excepcional, que les permitió sortear con éxito todas las dificultades (*Los chibchas*).

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 195 20/12/12 5:34

Resulta notable que esta explicación siga siendo, más o menos, la misma que dan los investigadores locales contemporáneos. Por ejemplo, se ha considerado que la guerra entre indígenas y españoles terminó rápidamente. La resistencia de los muiscas no habría ido más allá de 1540. Es decir, en menos de tres años todos los grupos, o por lo menos los más importantes, fueron sometidos. Restall ha señalado que en el resto de América se han hecho consideraciones semejantes y se han tomado ciertas fechas como marcadores simbólicos del final de la Conquista. Algunos autores consideran que todo terminó con la muerte de los gobernantes más poderosos, otros señalan el año de fundación de las ciudades, y otros, el momento en que se repartió el botín o se entregaron las primeras encomiendas (*Los siete*). En el caso de los muiscas, todas estas cosas sucedieron más o menos entre 1538 y 1540, con lo cual estos años se han convertido en el símbolo del final de la resistencia armada. Por ejemplo, para el coronel Joaquín Acosta, historiador de mediados del siglo XIX, la Conquista terminó exactamente el 6 de agosto de 1538, con la fundación de Santafé (*Compendio* 243). Esta opinión ha sido compartida en años más recientes por Juan Villamarín, quien aseguró que en esa fecha los españoles ya tenían el control completo de la sabana de Bogotá y sus tierras adyacentes, porque los "chibchas" no fueron una amenaza seria para sus objetivos (22). Friede, por su parte, ubicó el final en 1539. Argumentó que, a pesar de que se dieron algunas rebeliones, la guerra fue muy corta, porque dos años después de la entrada de los conquistadores, los indios pudieron ser repartidos en encomienda por Quesada (*Los chibchas* 209).

La razón para que la victoria fuera tan rápida se ha atribuido, principalmente, a la superioridad militar y tecnológica, y se ha enfatizado en la importancia de los caballos y las armas de fuego. A finales del siglo XIX Liborio Zerda, por ejemplo, consideró que el hecho de que los "chibchas" estuvieran en la Edad de Bronce (aunque carecían de este metal) los había vuelto vulnerables frente a los españoles, a quienes ubicaba en la Edad de Hierro. De modo que "los pueblos que formaron esta nación tuvieron que sucumbir bajo la acción de la civilización del hierro conquistador" (121-122). Un autor más reciente, José Ignacio Avellaneda, argumentó que la expedición de Quesada no había tenido problemas para derrotar a los muiscas, debido a que estos, supuestamente, carecían de una tradición guerrera, estaban pobremente armados y sus tácticas consistían, básicamente, en la toma de prisioneros. Como no pudieron encarar a un enemigo poderosamente equipado, que intentaba exterminarlos en el

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 196 20/12/12 5:34

campo de batalla, simplemente le dieron la espalda y corrieron. La prueba de la enorme superioridad militar de los conquistadores era que durante toda la campaña solamente habían muerto seis e incluso uno de ellos ejecutado por órdenes de Quesada (*The Conquerors* 36). Sin embargo, los argumentos basados en la idea de que los españoles tenían un armamento superior muestran su debilidad al tener en cuenta que los hombres de Quesada, quienes fueron los que supuestamente lograron una victoria espectacular sobre los nativos, no llevaban armas de fuego. Y tampoco las llevaron las expediciones de Federmán y de Belalcázar, que llegaron dos años después. Según Castellanos, los primeros que trajeron armas de este tipo fueron los hombres de Jerónimo Lebrón, que llegaron en 1540, y se usaron para aplacar las rebeliones que se desataron en la zona llamada el Rincón de Ubaté, cuando, según los autores que hemos mencionado, ya hacía por lo menos un año que todo había terminado (1324).

Los jefes de las expediciones conquistadoras también han sido considerados grandes estrategas militares que supieron sortear todas las dificultades y lograron extraordinarios resultados con recursos muy escasos. El veterano conquistador Bernardo de Vargas Machuca ponía siempre como ejemplo a tres grandes caudillos: Cortés, Pizarro y Quesada. A este último lo admiraba porque reunía todas las cualidades necesarias para tener buena fortuna en la guerra. Era un ejemplo de resistencia en las calamidades porque se había enfrentado con pocas fuerzas a muchos indios, lo cual demostraba gran fortaleza de ánimo; era un ejemplo de la determinación que debía tener un caudillo por haber sometido el Nuevo Reino con solo 170 hombres; y era un hombre con suerte, como Julio César y Pompeyo. Su dicha y fortuna estaban en haber dejado el río Magdalena por el lado del oriente. Si lo hubiera hecho por el otro, no habría encontrado sino indios belicosos y selva. Por eso, Vargas Machuca aseguró que "esta fue dicha enviada del cielo; y todos los demás acaecimientos de aquellas partes andan por la mayor parte acompañados de buena dicha, más que de fuerza y ciencia" (1: 108).

Estas consideraciones sobre el veterano conquistador muestran que, para los que habían tenido experiencia en las guerras contra los nativos americanos, la superioridad tecnológica e intelectual no resultaba suficiente para explicar una derrota tan apabullante. Por lo tanto, era inevitable que lo vieran como un hecho extraordinario, un verdadero milagro. La constante insistencia en que unos pocos hombres conquistaron a millones de indios los llevaba a pensar que esto solamente era posible con la intervención divina. Los milagros eran la

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 197 20/12/12 5:34

forma como Dios manifestaba su complacencia ante los hombres. El presentar de esta manera la Conquista servía también para justificarla; para argumentar que Dios estaba de su lado y aprobaba todo lo que hacían. Así se libraban de la culpa por los crímenes cometidos. Se consideraba entonces la Conquista como la ejecución de un plan divino; un castigo que Dios les enviaba a los nativos por los pecados en los que habían incurrido. Los españoles no eran más que un instrumento de su ira (Castañeda, "Los milagros"). Como dijo Simón, al comentar el rapto de Tunja: "¿Quién dirá que con esto y en lo demás no andaba la mano de Dios, que estaba ya cansado de los pecados, muertes y tiranías de aquel rey a que permitió se diese ya fin?" (3: 249). Solamente algunos conquistadores manifestaron su descontento con esta interpretación de los hechos, pues eran conscientes de que se trataba de una forma de menospreciar sus propias capacidades. El cronista Bernal Díaz del Castillo, por ejemplo, rechazaba la creencia de que la Conquista se hubiera hecho con ayuda divina, porque eso minimizaba las hazañas de él y los hombres que lo acompañaban en México. La mano de Dios nada había tenido que ver en el asunto, sino el esfuerzo de muchos españoles que querían ser reconocidos (Brading, *Orbe* 144).

Otros autores han llegado incluso a plantear teorías de índole psicológica, basadas en una supuesta constitución psíquica inferior de los indígenas, que los predispuso a la derrota. Por ejemplo, en la década de 1950 el etnólogo español José Pérez de Barradas sostenía que los muiscas habían migrado desde Centroamérica aproximadamente hacia el siglo X, cuando cayó el Imperio maya, y se superpusieron a la población nativa del altiplano cundiboyacense, que era de origen arawac. Sin embargo, era una sociedad en decadencia, que en el siglo XVI venía retrocediendo y perdiendo territorios frente a sus enemigos de tierra caliente. Pérez de Barradas compartía la idea, muy difundida, de que los muiscas eran un pueblo pacífico, poco inclinado hacia la guerra, y lo expresaba de este modo:

> Según se deduce de la lectura de los cronistas, no fue el pueblo muisca guerrero y belicoso, pues los indios eran apocados y tímidos, salvo en las zonas periféricas. Estas razones psicológicas, que hicieron posible la conquista por un grupo de 160 españoles, de una masa de población que, calculada por bajo, estaba formada por medio millón de almas, fueron constantes a través de los tiempos anteriores. No podemos figurarnos cómo fue su éxodo desde la región del istmo panameño, ni cómo se superpuso

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 198 20/12/12 5:34

> a la población de las sabanas andinas; desde luego, no fue por la fuerza de las armas. (105)

En un trabajo publicado en 1922, Miguel Triana se había preguntado también cómo pudieron tan pocos españoles derrotar a tantos indios, aunque llegó a una conclusión diferente. No puso en duda el reducido número de conquistadores, pero argumentó que las cifras de población indígena eran exageradas. Según él, los cronistas hablaron de grandes ejércitos y de enormes asentamientos humanos que nunca habían existido. Cualquier experto que visitara esas tierras se daría cuenta de que no podían sostener a poblaciones muy elevadas, y de que las batallas donde un español ponía en fuga a 15.000 indios solamente eran fruto de la exageración y la imaginación de los cronistas. La "nación chibcha" no pudo haber tenido los 2 millones de habitantes que se habían calculado en ese entonces (12).

Por otro lado, muchos autores siguen insistiendo en explicaciones de la Conquista basadas en la idea de que los nativos creyeron que los españoles eran dioses o seres sobrenaturales. Se dice que su desconcierto fue tal que ni siquiera se atrevieron a luchar. Los extraños habrían llegado precedidos por una serie de presagios que influyeron en la voluntad de resistencia de unos líderes supersticiosos. Los indios se habrían dejado llevar por el temor y se habrían resignado a su destino, sumidos en un amargo desconsuelo. Esta es una explicación que ha sido muy popular en otros contextos coloniales, y las obras de Nathan Wachtel son un claro ejemplo de este enfoque. Para él, la Conquista fue posible gracias a las divisiones internas de las sociedades indígenas, pero también por cierta predisposición de los nativos en un ambiente de terror religioso: "profecías y portentos vaticinaban el fin de los tiempos; luego, de repente, aparecieron unos monstruos de cuatro patas montados por criaturas blancas de aspecto humano" ("Los indios" 170). Se dice que en México apareció una columna de fuego en el cielo, que duró un año y se elevaba al oriente, sobre Tenochtitlan. Otros presagios fueron el incendio del templo de Xiuhtecuhtli por un rayo, la manifestación de un fuego en el templo de Huitzilopochtli y la aparición de un pájaro, con un espejo donde Moteuczoma Xocoyotzin vio a los españoles. En el Perú tembló la tierra, un rayo destruyó el palacio del inca, un cóndor fue cazado por otro pájaro en la fiesta del Sol, aparecieron cometas en el cielo y la Luna se vio con un halo triple, de colores sangre, negro verdoso y humo. A este ambiente contribuyó

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 199 20/12/12 5:34

también la existencia de algunos mitos que hablaban del regreso de los héroes civilizadores. Quetzalcoátl volvería un año "1 Caña", que en el calendario mesoamericano correspondía al mismo año en que llegó Hernán Cortés (1519), y para los andinos el fin del mundo llegaría durante el reinado del doceavo inca, que correspondía a Atawallpa. Sin embargo, Wachtell aseguró que la creencia en la divinidad de los españoles fue pronto destruida por la crueldad y codicia que demostraron ("Los indios" 172).

Matthew Restall ha demostrado que todas estas historias sobre augurios nefastos fueron inventadas y difundidas por los franciscanos de México con el propósito de crear la sensación de que la Conquista hacía parte de un plan divino. Los presagios fueron, incluso, tomados de la literatura medieval, y eran un lugar común en los libros de la época (*Los siete* 167). Sin embargo, todas estas suposiciones han sido desvirtuadas desde hace décadas por autores que incluso en algún momento les habían dado validez. David Brading, por ejemplo, sostuvo en la década de 1980 que Moteuczoma había pensado que los españoles eran mensajeros de Quetzalcoátl, y que la caída de Tenochtitlan se debió, en parte, a la existencia de una profecía autóctona sobre la catástrofe final (*Mito* 18). Pero unos años después cambió de opinión y demostró que esta leyenda había sido elaborada por los miembros de la nobleza mexica educados en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, que ayudaron a fray Bernardino de Sahagún en 1582 en la elaboración de su crónica. Fueron ellos quienes crearon la imagen de un Moteuczoma agobiado y temeroso (*Orbe* 144).

Los cronistas de los siglos XVI y XVII también difundieron la idea de que un apóstol había venido a América varios siglos antes de la llegada de los españoles. Los sacerdotes creyeron ver en los diferentes dioses o héroes civilizadores a los compañeros y discípulos de Jesús. Por ejemplo, Fernando de Alva Ixtilxochitl, un descendiente de la casa real de Tlatelolco, desarrolló la idea de que los olmecas, pueblo que consideraba bárbaro, habían recibido la civilización de un sabio blanco llamado Quetzalcoátl-Huémac, con la insinuación de que pudo ser santo Tomás (Brading, *Orbe* 220, 302). Pero en el fondo, la identificación de Quetzalcoátl con este o cualquier otro apóstol era una teoría basada en el menosprecio hacia los indios. Lo que estas leyendas tenían en común era la intención implícita de someter la historia indígena al esquema bíblico universal, y se basaban en la idea de que los nativos no tenían la capacidad suficiente para conocer los dictados de la ley natural y del único Dios verdadero sin la ayuda de maestros blancos llegados del exterior.

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 200 20/12/12 5:34

La teoría de que los indios confundieron a los españoles con dioses, a la que Restall denomina "la apoteosis de los conquistadores", se puso de moda a raíz de trabajos como *Islas de historia,* de Marshall Sahlins, sobre el viaje del capitán Cook a Hawai, quien supuestamente fue visto como un dios por los nativos. Sin embargo, estas hipótesis han sido fuertemente cuestionadas por autores como Gananath Obeyesekere. Son ideas que se pueden encontrar en América desde los textos de Colón. Posteriormente, la identificación entre Cortés y Quetzalcoátl fue inventada por el cronista franciscano Motolinía. En el Perú fue tal vez Pedro Cieza de León quien por primera vez aseguró que los indios creyeron que los españoles eran hijos de Viracocha. Otros cronistas, como Pedro Sarmiento de Gamboa, elaboraron una leyenda como la de Quetzalcoátl y Cortés, pero con Pizarro y Viracocha como protagonistas, que en el caso del Nuevo Reino ha sido aplicada a Quesada y Bochica. Debe señalarse, además, que *Viracocha* era una palabra que no solamente se refería al dios, sino también a las personas de alto rango, como una fórmula de respeto sin connotaciones sobrenaturales. En el Perú, los españoles también fueron llamados *supay* (espíritus malignos), de modo despectivo, aunque con una connotación moral y no religiosa (Restall, *Los siete* 159-170).

Los españoles estaban tan convencidos de que los indios creían que eran seres sobrenaturales que pensaron en usar como táctica de combate el supuesto temor que inspiraban. En el manual para conquistadores escrito por Vargas Machuca a finales del siglo XVI una de las tácticas que más se recomendaba eran las "trasnochadas"; es decir, asaltos nocturnos por sorpresa a las poblaciones indígenas. Vargas Machuca decía que causaban mucha zozobra entre los nativos y pensaba que el miedo se debía a que los indios creían que los españoles lo sabían todo, porque eran dioses y podían castigarlos en cualquier momento. También decía que si los indios eran derrotados en los primeros encuentros se reforzaba esta idea, pues "tienen a los nuestros por hijos del Sol y juzgan ser los caballos y hombres todos una pieza e inmortales" (1: 228, 267). James Lockhart ha insistido en que los españoles no fueron vistos en el México central como seres sobrenaturales o radicalmente diferentes, para lo cual usa interesantes argumentos documentales y sociolingüísticos, y estos demuestran que los blancos simplemente fomentaron un mito que les agradaba. Además, todos los textos en que se asegura la existencia de esta confusión fueron escritos más de veinte años después de la Conquista y son de naturaleza legendaria y apologética (627). En el contexto peruano, Stern ha calificado

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 201 20/12/12 5:34

estas suposiciones como vejatorias para los indígenas, pues parten de considerarlos poco inteligentes y supersticiosos, sin que existan pruebas reales de tal actitud ("Paradigmas" 42). Una situación similar ha sido señalada en la península de Yucatán. Según Nancy Farriss, los mayas tenían mucha experiencia en cuanto a invasiones extranjeras y, por lo tanto, cuando los españoles llegaron con ganas de quedarse a partir de 1527 no los tomaron por dioses. Para ellos eran unos extranjeros muy extraños, pero que perseguían intereses políticos y militares, como cualquier ser humano (47). En síntesis, como dice Restall, "el mito de los españoles como dioses solo cobra sentido si se presupone que los indígenas son 'primitivos', infantiles o imbéciles" (*Los siete* 175).

La "apoteosis de los conquistadores" no ha sido cuestionada seriamente entre los investigadores que se han ocupado de las sociedades muiscas. Aún se siguen repitiendo las mismas anécdotas y los mismos argumentos que elaboraron los cronistas coloniales. Por ejemplo, Villamarín repitió en su tesis doctoral, presentada en 1972, las historias narradas por Simón sin hacer ninguna crítica de la fuente (109). También Londoño ha sostenido estas ideas basándose en los mismos textos. En su trabajo sobre el cacicazgo de Tunja comentó que al llegar a los pueblos de Turmequé y Guachetá, los españoles recibieron "una destacada acogida religiosa", en la que les ofrecieron "carne humana para su alimento, como correspondía a quienes eran considerados hijos del Sol" ("Los cacicazgos" 28). En obras posteriores fue un poco más allá y basó su argumento en las acciones adelantadas por las primeras huestes que recorrieron el territorio, a las que relacionó con fechas supuestamente significativas para los muiscas o con recorridos ceremoniales. A su modo de ver, tres hechos los hacían ver como deidades: 1) los españoles pasaron por el valle de Guachetá a mediados del equinoccio de marzo de 1537; 2) siguieron un rumbo noreste-suroeste, que es el eje de los solsticios; y 3) hicieron un recorrido por las principales lagunas y lugares sagrados ("La conquista de la laguna" 2). En un texto más reciente volvió a señalar que no era sorprendente que los indios hubieran pensado que los españoles eran enviados de los dioses, porque llegaron al Valle de los Alcázares durante el equinoccio de primavera, entre el 20 y el 21 de marzo ("El proceso"). Sin embargo, todas estas especulaciones se basan en informaciones muy dudosas de los cronistas. Además, resulta bastante problemático atribuirles a los indígenas estos razonamientos de tipo astronómico y mitológico, sin tener ninguna forma de comprobarlo.

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 202 20/12/12 5:34

Los argumentos más usados para demostrar la supuesta identificación de los españoles con seres sobrenaturales han sido de naturaleza lingüística. Se ha dicho que los indios llamaban a los blancos con las mismas palabras que designaban a sus dioses, o con términos que indicaban alguna relación con el más allá. Sin embargo, se puede demostrar fácilmente que esta fue una idea que introdujo Quesada, con un fin muy particular, y luego fue difundida y magnificada por los cronistas posteriores, que forzaron a su propio antojo la lengua muisca. El autor del "Epítome" recogió, aproximadamente en 1547, la versión de Quesada, quien desarrolló, por primera vez, de una forma clara y contundente, la idea de que lo habían considerado a él y a sus hombres como hijos del Sol y de la Luna. Según el conquistador, los indios pensaron que los habían enviado para castigarlos por todos sus pecados, y les decían *uchíes*, que supuestamente era la unión de las palabras *usa* (sol) y *chía* (luna). El miedo se incrementó con la presencia de los caballos, animales hasta ese entonces desconocidos en esas tierras, y fue tanto el pánico que les arrojaban sus hijos de brazos, pensando que de esa manera aplacarían su furia. Cuando perdieron el miedo y atacaron a los españoles, ya fue demasiado tarde ([¿Santa Cruz?] 129). Resulta difícil establecer de dónde sacó Quesada el término con el que supuestamente los indios se referían a los españoles. En ningún documento aparece algo similar. Además, la etimología que le atribuye es solo parcialmente correcta, aunque resulta bastante forzada. *Sol* era *sua*, no *usa*, y *luna* era *chie*, no *chía* (*"Diccionario"* 275, 320). Puede parecer un detalle de poca importancia, pero al trastocar los sonidos de esta manera se producen palabras absolutamente diferentes en cualquier lengua, que le quitan validez al significado propuesto.

Aguado y Castellanos usaron argumentos similares unas décadas más tarde. Aguado, quien ha demostrado ser un autor bastante confiable, sostuvo, de nuevo, que los españoles habían sido vistos como hijos del Sol porque los indios los llamaban *xua* (sol). Además, aseguró que cuando entraron por primera vez en la tierra les iban poniendo algunas ofrendas a lo largo del camino, consistentes en oro, esmeraldas, mantas y moque. Al llegar al pueblo de Guachetá les ofrecieron un viejo para que se lo comieran, pues pensaban que se alimentaban con seres humanos. Como no lo hicieron, creyeron que la carne les había parecido muy dura y entonces les arrojaron niños pequeños. Los conquistadores devolvieron al viejo, a quien le regalaron un bonete rojo y otras cosas, para que vieran que no eran caníbales y querían su amistad. A raíz de esto, los indios fueron saliendo con curiosidad para ver a los españoles, a los perros y a

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 203 20/12/12 5:34

los caballos, llevando siempre algunas ofrendas (1: 255-259). Evidentemente, el cronista confundió la curiosidad, la hospitalidad y los intentos de los indios por conocer las intenciones de los extranjeros con los sacrificios y ofrendas que se les hacían a las deidades. Castellanos, por su parte, volvió a mencionar que los indios llamaban *ochíes* a los españoles, pero, según dijo, otro término que usaban era *soagagoas*, que significaba "hijos del Sol" (1183). Como en los casos anteriores, es una etimología muy dudosa y rebuscada. Se podría pensar que esta palabra tiene algo que ver con el sol (*sua*), pero no con *hijo* (*chuta*). "Hijo del Sol" se diría realmente en lengua muisca *sua chuta*. Sin embargo, la palabra usada por Castellanos pudo haber sido la unión de *sol* con *niño pequeño* (*guasgua*), lo que daría como resultado algo así como *suaguasgua* ("*Diccionario*" 270, 283). Pero aun de este modo, lo único que se podría probar es que el cronista conocía un poco sobre la lengua muisca y podía armar una palabra con un significado aproximado al que le estaba atribuyendo (1170-1174).

Simón retomó las historias de sus antecesores a comienzos del siglo XVII y agregó que los indios del valle de Guachetá, donde le ofrecieron niños y ancianos como ofrenda a los conquistadores, habrían sido los primeros en "dar la paz", al ver que los extranjeros les ayudaban a apagar un incendio que se había desatado en el pueblo. Por eso, el emperador Carlos V los eximió de la mita o "alquiler general". También aseguró que los indios poco a poco se fueron dando cuenta de que el jinete y el caballo eran dos seres separados y eran mortales, porque el general Quesada ordenó ejecutar a un soldado, llamado Juan Gordo, por haberse robado la manta de un indio. El término que usaban los nativos para referirse a los españoles, según él, era *sue*. Simón tenía razón al afirmar que esta palabra era la que se usaba para referirse a los españoles, pero no es correcto el significado de "hijos del Sol" que le atribuyó (3: 169-179).

Cuando se dejan de lado los cronistas y se analizan los documentos de archivo tampoco se encuentran pruebas concluyentes. La referencia más antigua que se conoce a la forma como los indios llamaban a los españoles durante los años de la Conquista son las declaraciones del sobrino del psihipqua de Guatavita, don Gonzalo de Huesca, ante el Consejo de Indias, en 1546. Quesada lo había llevado para que testificara a su favor en el juicio que le estaban siguiendo por los abusos cometidos durante la conquista del Nuevo Reino. Huesca negó todas las acusaciones y aseguró que los indios habían sido muy bien tratados, y querían tanto a Quesada y a su hermano Hernán Pérez, que los llamaban *sua* (AGI, *E* 1006 A, f. 147 v.). Desgraciadamente, no contó

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 204 20/12/12 5:34

qué quería decir esta palabra, pero podemos asumir que era "sol". No obstante, concluir partiendo de esto que los indios identificaron a los conquistadores con el dios Sol resultaría bastante apresurado, y tampoco es ese el sentido que le atribuyó el mismo sobrino de Guatavita. Por el contexto de su declaración, se deduce que era un trato respetuoso, destinado a los grandes jefes, pero nunca insinuó que los indios hubieran pensado que eran deidades. Aquí pudo suceder lo mismo que entre los nahuas, donde a los españoles se los llamaba *teotl*, palabra que significaba dios o divinidad, pero también se usaba como muestra de respeto y cortesía con cualquier persona de alto rango, fuera indio o español (Lockhart 627, n. 21).

Según el diccionario del siglo XVII, español o cristiano se decía *sue* (*"Diccionario"* 222, 260). De hecho, la similitud fonética con *sua* llamó la atención de fray Bernardo de Lugo, el autor de la gramática publicada en 1619. El fraile explicó esta cercanía planteando que *sue* se había formado por derivación de *sua*, usando de nuevo la teoría de que los indios habían creído que los españoles eran hijos del Sol (Lugo f. 32 r.). Sin embargo hay otras interpretaciones posibles. Por ejemplo, Joaquín Acosta Ortegón aseguró en la década de 1930 que el significado de "hijo del Sol" que le dieron el padre Lugo y Ezequiel Uricoechea a la palabra *sue* era "un completo absurdo". Opinaba que su significado se acercaba más al de pájaro o viajero, y servía para designar a visitantes extranjeros que iban de paso por su territorio: "es decir, al viajero que, como las aves, hoy está en un lugar y mañana estará en otro destino" (158). Aunque no lo dice claramente en su obra, Acosta seguramente se basaba en las palabras *suc*, *suc guana* o *sumne*, que en el diccionario del siglo XVII se traducen como ave, pájaro o pato, pero se ignora la razón para haberle atribuido el significado de viajero (*"Diccionario"* 292). Por otro lado, *sue* se podría relacionar con el título de gran señor (hoa) que usaban los psihipquas de Tunja, pero también pudo ser un neologismo. Se podría aceptar que los blancos hayan sido llamados "hijos del Sol", pero en un sentido más terrenal y metafórico, si Correa tiene razón y los muiscas consideraban que el poder provenía de él (*El sol* 64). De este modo, simplemente habrían estado diciendo que eran hombres poderosos. No obstante, la asociación que parece más adecuada es con el término *señor* (*hue*), usado en el sentido de una persona de alto rango que ejerce autoridad. Recordemos que la expresión "mi señor" se construía con el pronombre *ze* y el sustantivo *hue* y se podía pronunciar *ze hue* o *zhue* (*"Diccionario"* 318). De manera que *sue* no tendría nada que ver con el

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 205 20/12/12 5:34

sol, y podría ser, simplemente, la forma respetuosa de dirigirse a los amos o a las autoridades.

Las crónicas también contienen múltiples referencias a las supuestas profecías y presagios que anunciaron la llegada de los conquistadores. Curiosamente fueron relatos elaborados por dos frailes franciscanos. Simón, por ejemplo, ha hecho famosa la historia de un supuesto sacerdote o "jeque" (chyquy) llamado Popón, tomada probablemente de la parte que le fue suprimida a la crónica de Aguado. Esto se deduce porque en la tabla de contenido (que es lo único que ha sobrevivido del libro quinto del texto de Aguado), se anuncia la historia de Popón (1: 441-443). Se cuenta entonces que este hombre había sido un gran hechicero, enemigo de los cristianos, que luego resultó convirtiéndose y colaborando en la evangelización. Es un episodio con muchas influencias bíblicas, como la historia de José, quien interpretaba los sueños del faraón de Egipto, o las vidas de muchos santos católicos que antes habían sido sacerdotes paganos o enemigos del cristianismo, cuyo arquetipo es la historia de san Pablo.

Simón anota que Popón era un sacerdote del valle de Ubaque, que tenía gran influencia sobre el psihipqua de Bogotá. Era tan poderoso que cuando llegaron los españoles había volado hasta la costa con ayuda del demonio y había visto la ciudad de Santa Marta. Cierta noche Bogotá soñó que estaba en unos baños que tenía en su "casa de placer" de Tena y toda el agua se había convertido en sangre. Entonces llamó a sus jeques para que interpretaran el sueño y los más ancianos le dijeron que debía alegrarse, pues significaba que se bañaría en la sangre del hoa de Tunja, su gran enemigo. Popón no estuvo de acuerdo con esa interpretación, pero temía que Bogotá reaccionara muy mal si le decía la verdad. Por eso, decidió irse por la noche. En el camino se encontró con dos indios de Bogotá y les dijo que se marchaba porque le daba miedo contarle al zipa el verdadero significado de su sueño, pero de todas formas les encargó que le dijeran que la sangre en que se vio bañándose era la suya, porque pronto vendrían unos extranjeros a matarlo. Para comprobar que era cierto, les dijo que fueran de noche a la laguna de Guatavita y verían el agua en llamas. Cuando los indios informaron a Bogotá, este ordenó que buscaran a Popón y que verificaran si la laguna estaba ardiendo. La primera noche no pasó nada y Bogotá se enojó mucho con el jeque, pero la siguiente, en el punto más oscuro, salieron de la laguna unas llamas muy altas, con lo cual Bogotá quedó espantado. Por esta razón, cuando llegaron los españoles ni siguiera quiso verles la cara y corrió a

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 206 20/12/12 5:34

esconderse. Cabe insistir en que esta clase de leyendas estaba muy difundida entre los cronistas de la época, y el mismo Simón estableció su relación con las historias que había leído sobre la Nueva España y el Perú:

> De este arder el agua de esta laguna, tan famoso santuario como hemos dicho, podemos decir que tampoco faltaron presagios y señales de la entrada de los españoles en este Nuevo Mundo, como los hubo a la entrada a la Nueva España y los trae Herrera y mucho mejor Torquemada y lo que hubo en el Perú y otras partes. (3: 339)[2]

Después de la llegada de los españoles, Popón se dedicó a luchar contra los sacerdotes cristianos, y convencía a los indios de que escondieran a sus hijos para que no los bautizaran. Eso entorpecía la labor de los misioneros. Los españoles lo buscaron durante mucho tiempo, hasta que un custodio, llamado fray Gaspar Sarmiento, logró convencer a un indio para que lo delatara, y con la ayuda de un mestizo lograron atraparlo. Popón aceptó bautizarse, y a partir de ese momento se dedicó con mucho fervor a predicar el cristianismo y a ayudar a los padres. El cronista lo comparó explícitamente con san Pablo y señaló que ambos habían pasado de perseguir a los cristianos a ser unos grandes difusores del Evangelio. Popón tomó el nombre de Antón y se volvió sacristán. Al mestizo y al padre que lo convirtieron les dio un tesoro que había traído por los aires desde Vélez, y les contó dónde había más riquezas escondidas. Ese oro se gastó en la construcción y los ornamentos del convento de los franciscanos de Santafé, y lo que sobró fue llevado a España.

A finales del siglo XVI abundaban las leyendas sobre los tesoros escondidos por los psihipquas y algunas fueron recogidas por los cronistas como si se tratara de hechos comprobados. Castellanos, por ejemplo, contó que un portugués llamado Gaspar Méndez encontró un cadáver en un sepulcro recién tallado, junto con más de 8.000 pesos en joyas (unos 37 kilogramos), y algunos creyeron que era la tumba del zipa. Pero el cronista aseguró que, más bien, debía de tratarse de un usaque, porque el zipa era muchísimo más rico (1209). Simón contó esta misma leyenda en su crónica, y tampoco creyó que fuera la

[2] Simón se refiere a las obras de Antonio de Herrera y Tordesillas, *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del mar océano* (c.1598), y fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana* (1615).

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 207 20/12/12 5:34

tumba de "Tisquesuza", porque aquella debía tener muchas más ofrendas y suponía que el cadáver debía estar sentado en un banco de oro (3: 276). También aseguró que buena parte del oro que los indios tenían en Tunja había sido arrojada a un lugar conocido como el Pozo de Donato, para esconderlo (3: 256). Luego contó que durante la Conquista el psihipqua de Chía les había encargado a dos tybas que escondieran en una cueva todo el oro que tenía. Se enviaron diez grupos de diez indios con bultos, quienes al volver fueron asesinados para que no revelaran el secreto de su ubicación. Cuando terminaron, el psihipqua mató también a los tybas, y hasta el momento en que el autor escribía su crónica, hacia 1628, nadie había podido encontrar el lugar. Sin embargo, el mismo Simón era un poco escéptico con respecto a estas historias que contaba la gente, y comentó lo siguiente:

> Siempre a mí me ha parecido mucho oro esto, aunque era mucho lo que tenían estos señores. Así, aunque en el hecho no dudo por habérmelo certificado hombres fidedignos, del oro puede quitar lo que le pareciere al lector. Y si de lo que quedare fuere tan buena suerte que le viniere en las manos, las podrá bien llenar. (3: 190)

La "apoteosis" de los españoles ha estado ligada a una interpretación de la Conquista como una catástrofe de dimensiones apocalípticas. Se asegura que los españoles trajeron muerte, enfermedades, hambrunas y explotación. Las sociedades indígenas se desintegraron rápidamente y sus costumbres desaparecieron sin remedio; de ellas quedaron únicamente algunos restos patéticos de su antiguo esplendor. Esta interpretación fue impulsada en Colombia desde el siglo XIX por los historiadores de la naciente república, en el marco de la crítica al régimen colonial español. Los patriotas consideraban que los indígenas habían vivido en paz y armonía, sin conocer la maldad ni la violencia, hasta cuando llegaron los españoles para someterlos a una explotación tan inhumana que prácticamente los había exterminado. El coronel Joaquín Acosta, por ejemplo, presentaba de la siguiente manera su trabajo sobre la conquista del Nuevo Reino:

> Veremos a la nación chibcha o muisca privada en el curso de dos años [de 1537 a 1539] de su independencia, de sus jefes, de su libertad y hasta de su idioma, a impulsos de la más cruel, ciega y perseverante persecu-

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 208 20/12/12 5:34

> ción que ha conseguido borrar aún su nombre mismo del catálogo de los pueblos que existieron, condenando a sus descendientes al olvido total de su cuna, y dejándolo a los que se ocupen en adelante de las antigüedades de América, en la confusión y en la duda de los tiempos fabulosos, respecto de acontecimientos que precedieron solo de algunos años la época de la Conquista. (186)

En estas palabras Acosta muestra de forma muy clara una de las principales consecuencias de esta concepción: pensar que los muiscas desaparecieron una vez terminada la Conquista y fueron "borrados" de la historia. Una opinión similar fue expresada medio siglo después por sir Clements Markham, en un libro escrito en el marco de la propaganda del mundo anglosajón contra España y su imperio en decadencia, a finales del siglo XIX:

> Quesada llegó al país de los chibchas y encontró amplias praderas y hermosos valles densamente poblados por una raza trabajadora e inteligente. Encontró una civilización avanzada guiada por dos soberanos de antiguo linaje, con un tercer personaje sagrado que actuaba como árbitro y pacificador. Encontró jefes y pueblos felices y contentos. Cuando partió [en 1539] todo había cambiado. Había terror y confusión, cultivos abandonados, algunas gentes huyendo, otras obligadas a trabajar como esclavos. Había matado a dos soberanos y torturado a otro hasta la muerte. La destrucción se había abatido sobre la civilización chibcha y la desolación se cernía sobre una tierra que una vez fue próspera. Es verdad; pero Quesada llevaba a su hogar una caja con 758 esmeraldas para el emperador Carlos V. (143-144, traducción del autor)

En el marco de la historiografía colonial latinoamericanista, las obras de Nathan Wachtel se han hecho famosas por compartir un enfoque similar, y han popularizado la expresión "el trauma de la Conquista". Recordemos que este autor argumentó que los indígenas vivieron el proceso en un ambiente de terror religioso, debido a los presagios que anunciaban el retorno de los dioses y el fin del mundo. Luego vieron cómo era destruido su mundo material e inmaterial. Los antiguos dioses perecieron y la catástrofe llegó a tener implicaciones cósmicas. En consecuencia, sufrieron una desestructuración de sus sociedades en términos demográficos, económicos, sociales e ideológicos ("Los indios" 173; *Los vencidos*). Esta interpretación también ha tenido

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 209 20/12/12 5:34

mucha acogida entre los investigadores que se han ocupado de los muiscas. Por ejemplo, Londoño publicó la transcripción de un juicio contra el psihipqua de Ubaque por haber organizado una ceremonia en la Navidad de 1563, e hizo la siguiente interpretación:

> El Ubaque tiene la sensación de que el equilibrio del mundo se ha perdido bajo el orden español; ve la estructura política desbaratada y los tributarios explotados bajo un régimen estatal que era totalmente desconocido en sus tierras; asiste a la violación impune de todas las normas y de todos los tabús religiosos, al saqueo de la Madre Tierra, al fin de la era de los muiscas. Por eso convoca a unas exequias que tienen por oficiante al mismo jeque Popón y por difuntos a los muiscas en general y al cacique mismo en particular. El caso no deja de recordar los recurrentes rumores de suicidios colectivos entre los indígenas de la cordillera, tanto antiguos como modernos. ("El proceso" 50)

Además de atribuirle al psihipqua de Ubaque una serie de reflexiones que resultan muy difíciles de demostrar con la documentación disponible, el autor afirma que allí estuvo el "jeque Popón", el personaje legendario que aparece en las crónicas de Aguado y Simón. Sin embargo, en el documento original no existe ni la más mínima referencia a alguien llamado así, y el que actuó como oficiante de la ceremonia fue el mismo psihipqua. El único vínculo entre el uno y el otro es que, según la leyenda, ambos eran del mismo lugar.

La idea de que los indígenas consideraron la Conquista como un gran cataclismo traumático ha sido criticada desde hace mucho tiempo por autores que argumentan que dicha teoría victimiza a los nativos y se basa en fuentes tardías y problemáticas. Se parte del hecho totalmente falso de que los indígenas vivían en un mundo feliz, en un paraíso terrenal de inocencia utópica que fue destruido. Entonces habrían entrado en un estado de "anomia", de vacío emocional, desesperación y confusión, por la desintegración de su sociedad y sus sistemas de significado y de valores. Ecos de estas ideas se aprecian incluso en los trabajos que exageran la catástrofe demográfica o la catástrofe ecológica. Restall ha hecho énfasis en que las culturas indígenas no eran ni bárbaras ni idílicas, sino tan civilizadas e imperfectas como las europeas. Las respuestas a la Conquista se basaron en sus intereses y fueron muy heterogéneas. Demostraron gran resistencia y capacidad de adaptación, y muchos individuos, sobre todo los

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 210 20/12/12 5:34

miembros de las élites, hallaron oportunidades en la nueva sociedad. Además, las comunidades dieron amplias muestras de vitalidad (*Los siete* 154).

Aquí también se puede apreciar una marcada influencia de la llamada leyenda negra. Son ideas que se han basado, principalmente, en las obras de los sacerdotes cronistas influidos por Bartolomé de las Casas y en los escritos de indígenas y mestizos de toda América, pertenecientes a la nobleza tradicional, que se lamentaron por haber perdido el lugar privilegiado que tenían en el mundo prehispánico. Para ellos, la llegada de los españoles fue, efectivamente, una catástrofe. Pero el elemento más criticable de esta visión es que se sigue propagando una concepción paternalista de los nativos, muy propia de la mentalidad de los misioneros del siglo XVI, quienes los veían como seres inocentes, pero inferiores en términos culturales e intelectuales. Los indios no quisieron, o no pudieron, reaccionar ante la Conquista, y habrían tenido una actitud dócil y pasiva. Su papel en el proceso pasa, entonces, a un segundo plano. Dejan de ser sujetos activos, con sus propios intereses, para convertirse en víctimas de las acciones de los otros. La destrucción causada por la guerra, cuyo efecto más dramático fue la catástrofe demográfica, es un hecho innegable, y no se trata de minimizar sus efectos. Sin embargo, lo que se quiere mostrar es que las sociedades indígenas trataron de desarrollar sus propias agendas, de acuerdo con sus intereses, aunque el resultado no fue siempre el que ellos esperaron, o el que nosotros, desde el presente, habríamos querido. Autores como Frank Salomon y Stuart Schwartz tienen razón cuando señalan que hacer demasiado énfasis en el cataclismo de la conquista europea distrae a los investigadores del estudio de los proyectos sociales, las instituciones nativas y los procesos que se desarrollaron a través de la invasión y más allá de esta, al mismo tiempo que implica subestimar las dinámicas internas de las comunidades y negarles el carácter de actores históricos de pleno derecho ("Introduction" 4).

Hay otras explicaciones de la Conquista que han resultado mucho más interesantes y más acordes con lo que sabemos actualmente sobre los muiscas, basadas en las características de su organización social. Se ha dicho que como era una sociedad fuertemente jerarquizada, bastó con someter o asesinar a los jefes principales para que toda la estructura cayera en manos de los españoles, sin tener que luchar. Los conquistadores, simplemente reemplazaron a los psihipquas vencidos en la cima de la pirámide social, tal como se supone que sucedió en México y el Perú. Para el caso de los muiscas existe un interesante trabajo de Manuel Lucena Salmoral que contiene la argumentación

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 211 20/12/12 5:34

más sofisticada que se ha elaborado hasta el momento en defensa de dicha tesis. El autor consideró que la Conquista se había extendido desde la llegada de Quesada, en abril de 1537, hasta la muerte de Sagipa, ocurrida, según sus cálculos, en agosto de 1538. Es decir, habría durado algo más de año y medio. Sin embargo, esto le pareció demasiado tiempo, lo cual lo llevó a dudar de la historia narrada por los conquistadores. Para explicar esta supuesta anomalía planteó dos posibilidades: 1) que todo ese tiempo se hubiera gastado en otra cosa, o bien, 2) que la estructura sociopolítica hubiera sido diferente de las dos confederaciones que se habían propuesto. Como el autor estaba de acuerdo con la existencia de dos grandes confederaciones y una tercera en Guanentá, con algunos cacicazgos independientes, optó por la primera alternativa. Propuso, entonces, que la expedición de Quesada que subió por el río Magdalena se había desviado buscando el Meta, un lugar legendario donde se creía que estaba El Dorado, y no los pueblos de la sal, como luego se contó. Los españoles entraron al territorio muisca acompañados por psihipquas que se sometieron pacíficamente (Suba y Chía), pero en lugar de conquistar la confederación del zipa se dedicaron en los meses siguientes a explorar el territorio. La tierra no les pareció atractiva y querían seguir hacia el Perú o hacia el Meta. Los indios aprovecharon la situación y dirigieron a los españoles hacia sus enemigos, con el cebo de las esmeraldas de Somondoco. Cuando estos finalmente se dieron cuenta de que era muy difícil seguir hacia los llanos orientales, donde creían que estaba el Meta, decidieron quedarse y conquistar a los muiscas. Ahí habría empezado para Lucena la "verdadera conquista".

El autor acusó a Quesada de haber inventado una leyenda en torno al secreto de la existencia de Tunja. El hoa, aparentemente, había prohibido que revelaran su paradero, pero Lucena aseguró que todos lo sabían desde el comienzo. Según la versión oficial, el secreto fue revelado por el psihipqua de Baganique, pero lo que se contó no fue la existencia del hoa, conocida por todos, sino su enorme riqueza. La Conquista habría comenzado realmente el 17 de agosto de 1537, cuando los españoles se dirigieron a Tunja. Ya habían estado durante cinco meses en el Nuevo Reino, pero los habían gastado tratando de salir de él. Quesada se informó de la organización de las confederaciones y planeó dos golpes al estilo de Pizarro. Con cincuenta hombres corrió a Tunja, y aunque el hoa trató de retrasarlo, fue sorprendido y apresado para pedirle un rescate. La similitud con lo sucedido en el Perú fue tal que, de acuerdo

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 212 20/12/12 5:34

con los cronistas, los conquistadores exclamaron: "¡Perú!, ¡Perú! Buen licenciado que, ¡voto a tal, que es otro Cajamarca!". El "zaque Quemuenchatocha", como lo llamó Lucena, no pudo reunir las mismas riquezas que Atawallpa y permaneció prisionero, pero lo importante, para el autor, fue que de esta manera cayó la poderosa "confederación de Hunza". Enseguida, Quesada atacó a Duitama, que parecía ser una conquista reciente del hoa. Sin embargo, se cometió el error de atacar al jefe religioso (Sogamoso) y no al político. Los psihipquas tuvieron tiempo de huir y el intento fracasó.

Luego se preparó el golpe contra Bogotá, pero el zipa alcanzó a huir y continuó luchando, hasta que murió durante el intento por capturarlo en la Casa del Monte. Inmediatamente, los conquistadores volvieron a Tunja, con el fin de seguir explorando hacia los llanos orientales. Al cabo de un tiempo regresaron a Bogotá y encontraron que la región estaba prácticamente conquistada, pues varios psihipquas habían aceptado la dominación. "Saguanmacipa" (Sagipa) era el nuevo zipa y había continuado la guerra. Pero al ver que los psihipquas ya no lo seguían se sometió en agosto de 1538. Con eso terminaba "total y verdaderamente" la conquista del Nuevo Reino y así "el pueblo muisca se entregó prácticamente intacto a los conquistadores" (155-156). En años más recientes otros autores han expresado una opinión similar, a pesar de que al mismo tiempo sostienen que el territorio muisca no estuvo sometido únicamente a dos jefes principales. Londoño, por ejemplo, argumentó que Tunja, Duitama y Sogamoso habían sido sometidos en cuestión de meses, mientras que Bogotá fue un poco más difícil, por su debilidad y lo reciente de su formación como unidad política. Sin embargo, consideró que fue un proceso relativamente rápido, que terminó con el reparto del botín entre los hombres de Quesada en 1538 ("La conquista del cacicazgo").

Aunque realmente no se pueda considerar que la Conquista terminó tan pronto como lo aseguró Lucena, en lo que sí tuvo razón fue en dudar de la versión de los hechos que difundió Quesada. Cuando el licenciado regresó a España en 1539 se empeñó en mostrar que todos los grupos indígenas que habitaban el altiplano cundiboyacense habían sido sometidos y el territorio estaba bajo su control. Lebrija y San Martín, quienes lo acompañaron en el viaje, también trataron de dar la misma impresión en su carta de relación. Por eso, los textos más antiguos que se conocen comparten esta visión triunfalista. En el "Epítome" se dice que los años 1537 y 1538 se gastaron en enfrentamientos, y que algunos psihipquas fueron sometidos por la fuerza, y otros, voluntariamente.

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 213 20/12/12 5:34

Hacia 1539 todos habrían sido dominados. Sin embargo, el mismo texto muestra claramente lo poco confiables que resultan estas afirmaciones, al asegurar que en esos días también fueron sometidos los panches. Se dice que los españoles no tenían muchas esperanzas, debido a lo "valientes" que eran estos grupos y a la dificultad del terreno selvático donde vivían, pero al final lograron hacerlo en una rápida y victoriosa campaña ([¿Santa Cruz?] 132). Pero esto es absolutamente falso. Ni en esta ocasión ni en los intentos posteriores, que se prolongaron por varias décadas, lograron los españoles ejercer un dominio firme sobre los panches, o establecer asentamientos duraderos en su territorio. Con base en esto, podemos pensar que el dominio sobre los muiscas tampoco era tan fuerte como se pretendía, por lo menos durante estos primeros años. Al hacer una atenta lectura de las fuentes tempranas se puede ver que hubo más enfrentamientos de los que contaron los cronistas, y que en el momento en que los caudillos decidieron viajar a España aún no se tenía el control de la mayoría de las comunidades muiscas, incluidas las más importantes.

La entrega de encomiendas y la fundación de las ciudades tampoco son indicadores confiables para marcar el final de la Conquista. Fueron simples actos legalistas, protocolarios, que en un principio no representaban una situación real, y que se fueron materializando lentamente, a medida que los psihipquas iban "dando la paz". La entrega de un título de encomienda, por ejemplo, no era garantía de nada. Muchos títulos se elaboraron sin que los grupos que se entregaban se hubieran sometido, y la toma de posesión efectiva solamente se pudo hacer años después, cuando los vencidos estuvieron dispuestos a servir. Por otro lado, la fundación de Santafé, Tunja y Vélez tampoco significó que la guerra hubiera concluido, o que el territorio de sus jurisdicciones se encontrara bajo control. Los conquistadores duraron más o menos un año y cinco meses explorando y luchando por todo el altiplano, hasta que decidieron hacer la primera fundación de Santafé, el 6 de agosto de 1538. Simón y Castellanos dicen que el sitio escogido fue un lugar llamado Teusaquillo, del cacicazgo de Bogotá, pero fue un campamento militar, y no se nombró cabildo ni se repartieron solares. Pasaron otros ocho meses hasta cuando se nombraron los primeros cabildantes, en abril de 1539 (Friede, *Descubrimiento* 85). Luego, en agosto del mismo año, se fundó Tunja, pero el ambiente era todavía muy inestable y los enfrentamientos militares aún estaban lejos de terminar. Fueron procesos lentos y tortuosos, que se prolongaron mucho más allá de las fechas tradicionalmente aceptadas.

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 214 20/12/12 5:34

Los conquistadores y sus tácticas

Una lectura minuciosa de la información disponible nos indica que la conquista del territorio muisca no fue tan rápida como se ha pensado ni fue tampoco un logro exclusivo del grupo comandado por Quesada. Fue un proceso lento y gradual que comenzó en 1537, con la llegada de estos hombres, y se prolongó por lo menos hasta la década de 1550, con resultados bastante ambiguos. Cuando Quesada viajó a España en 1539, la Conquista solamente acababa de empezar. Sin la llegada de más conquistadores, muy probablemente no se habría podido consolidar el dominio sobre el territorio y la expedición inicial habría fracasado, como sucedió en otras partes. Esto explica por qué los indios fueron relativamente amistosos en los primeros encuentros. Como vieron un grupo pequeño de hombres cansados y sin recursos, pensaron que no eran una amenaza y sería fácil deshacerse de ellos cuando llegara el momento. Pero no contaban con que luego vendrían más. Sabemos que entre 1537 y 1550 llegaron al altiplano cundiboyacense por lo menos ocho expediciones, cuyos integrantes se fueron sumando a los que ya se habían establecido en la región.

José Ignacio Avellaneda ha estudiado detalladamente las primeras seis, comandadas por Quesada (1537), Nicolás de Federmán (1539), Sebastián de Belalcázar (1539), Jerónimo Lebrón (1540), Lope Montalvo de Lugo (1541) y el adelantado Alonso Luis de Lugo (1543). Según sus cálculos, la cantidad de conquistadores se fue incrementando durante estos seis años hasta completar un total cercano a los 933, sin contar las mujeres, los esclavos negros y los miles de indios que iban en calidad de sirvientes y aliados (*The Conquerors*). Esta cifra coincide con una estimación que realizó en 1547 Miguel Díez de Armendáriz, quien informó a la corona, con preocupación, que los españoles residentes en las tres ciudades que se habían fundado en el Nuevo Reino no pasaban de ochocientos, contando los cien que habían llegado con él (AGI, *ASF* 16, ramo 1, núm. 1, ff. 2 r.-7 v.). Con una población blanca tan escasa era muy difícil ejercer un control directo de los asentamientos indígenas de la región, y es evidente que debió de existir un alto grado de colaboración por parte de los nativos (Francis, "The Muisca" 66).

Como se aprecia en la tabla 7, el grupo que contó con más gente al salir fue el de Quesada, pero igualmente sufrió la mayor cantidad de bajas, pues antes de llegar a su destino perdió cerca del 80% de sus hombres: 627. En cambio, el de Lope Montalvo de Lugo, que fue el más pequeño, no tuvo este problema.

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 215 20/12/12 5:34

En resumen, de los 1.930 conquistadores que salieron hacia el territorio muisca durante aquellos años, menos de la mitad logró terminar el viaje.

Tabla 7: Expediciones de conquista que ingresaron al territorio muisca entre 1537 y 1543

Jefe de la expedición	Año de llegada	Hombres que partieron	Hombres que llegaron	Diferencia	Diferencia %
Gonzalo Jiménez de Quesada	1537	800	173	627	78,4
Nicolás de Federmán	1539	300	160	140	46,7
Sebastián de Belalcázar	1539	200	150	50	25,0
Jerónimo Lebrón	1540	300	200	100	33,3
Lope Montalvo de Lugo	1541	80	80	0	0,0
Alonso Luis de Lugo	1543	250	170	80	32,0
Total		1.930	933	997	51,7
Promedio		322	156	166	51,6

Fuente: elaborada a partir de Avellaneda (The Conquerors 61).

Como el resto de los conquistadores que actuaron en América, estos hombres no formaban un ejército profesional en el sentido moderno de la palabra. Eran grupos relativamente pequeños, con una organización jerárquica muy simple: un caudillo, algunos capitanes y hombres de a pie y de a caballo. La mayoría de ellos no eran *soldados*, es decir, no eran profesionales en el uso de las armas, y tampoco recibían un sueldo o *soldada*. En realidad, eran modestos *empresarios armados*. Participaban en las empresas de conquista con la esperanza de obtener un botín y elevar su estatus. Los caudillos recibían la mejor parte de las riquezas y las mejores encomiendas. Los demás obtenían pequeños repartimientos y partes más modestas del botín. Los grupos eran, además, bastante inestables, unidos solamente por sus intereses mutuos. Tendían a constituirse como clientelas de algún caudillo, vinculadas por su parentesco o por su origen

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 216 20/12/12 5:34

regional. Cuando no quedaban satisfechos, eran proclives a la traición. Como generalmente el botín no alcanzaba para todos, era muy frecuente que estos hombres tuvieran que enrolarse en nuevas expediciones. Un conquistador típico era un varón de veinticinco a treinta años, semianalfabeto, oriundo del sur de España, formado en un oficio, perteneciente a alguna clientela basada en el parentesco o en la región de origen, armado según sus posibilidades, con alguna experiencia en campañas anteriores en América y con la esperanza de conquistar una tierra rica y bien poblada, donde podría llegar a ser vecino y encomendero (Restall, *Los siete* 69).

Los hombres que llegaron al altiplano cundiboyacense habían nacido en Andalucía, Castilla la Vieja, Extremadura y otras regiones de España, aunque también hubo extranjeros, provenientes de Portugal, Francia, Alemania y los Países Bajos. El promedio de edad era de veintisiete años y predominaron los blancos, pero también hubo indios, negros y mestizos, en cantidades difíciles de establecer. Las primeras mujeres blancas llegaron en la expedición de Lebrón, aunque fueron muy pocas. En cuanto al nivel educativo, el 78% sabía firmar, lo cual superaba un poco el nivel de los conquistadores del Perú, que era del 76%. Solamente ocho tenían experiencia militar en Europa y el resto, en las Indias, con tiempos que variaban de uno a diez años. En conclusión, el típico conquistador del Nuevo Reino entre 1537 y 1543 fue un hombre blanco, católico, que sabía firmar, aunque no necesariamente leer y escribir, nacido en Andalucía, Castilla o Extremadura, con una edad entre los 16 y los 62 años y con alguna experiencia anterior en las Indias. Igualmente, había contribuido a la empresa con algún modesto capital y pertenecía a una clase media relativamente acomodada, ya que los costos actuaban como filtros para impedir que gente muy pobre participara en las campañas. Avellaneda logró identificar a 658 de los conquistadores blancos, pero solamente se saben los nombres de 12 mujeres, 24 esclavos negros, 8 indios y 2 mestizos que iban con ellos (*The Conquerors* 168-169).

Las pautas que se siguieron por todo el continente americano para someter a los indígenas fueron más o menos similares y se sistematizaron a finales del siglo XVI por intermedio del veterano conquistador Bernardo de Vargas Machuca, en un interesante manual que explicaba todo cuanto un futuro conquistador debía saber: desde la forma de conseguir gente, armas y financiación, hasta la medicina de campaña y la mejor manera de someter y tratar a los indios. Una de las tácticas recurrentes fue la demostración pública

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 217 20/12/12 5:34

de violencia, realizada con el fin de atemorizar a las poblaciones enemigas. Era una costumbre que se remontaba a los tiempos de la reconquista de la península ibérica, y se consideraba una forma normal y aceptable de hacer la guerra. Por ejemplo, durante el asedio de Valencia por el Cid, en el siglo X, los prisioneros moros fueron torturados públicamente. En el Perú, Pizarro amputó las manos de unos seiscientos incas durante el asedio del Cusco, en 1536; Valdivia cortó manos y narices en 1550 a unos doscientos araucanos en Chile; Alvarado ordenó quemar vivos en 1524 a varios gobernantes maya-quichés en Yucatán; en la Florida se cortaron las manos a muchos caciques; y así sucesivamente. También en el Nuevo Reino fueron frecuentes las torturas y los asesinatos. Por otro lado, no se puede olvidar que la toma de rehenes nobles era una práctica común en las guerras europeas. De hecho, la captura del jefe local era, tal vez, la demostración más teatral de poder y violencia que se podía hacer. Cortés, por ejemplo, apresó a Moteuczoma en su propio palacio, que luego fue rodeado y asediado por los indios, aunque la captura del inca Atawallpa por Pizarro es el episodio más espectacular y conocido. Cuando estos gobernantes dejaban de ser útiles, simplemente, eran asesinados (Restall, *Los siete* 233-234).

Quesada intentó hacer lo mismo en el Nuevo Reino tratando de apresar a los jefes más importantes, y dando golpes rápidos y sorpresivos. Lebrija y San Martín contaron que se habían enterado de la existencia del jefe que ellos llamaron Tunja cuando fueron a explorar las minas de esmeraldas de Somondoco (100). Según Castellanos, el psihipqua de Baganique les sirvió de guía, aunque ignoramos la veracidad de este relato. Aparentemente, Tunja había dado orden de no revelar su existencia a los extranjeros que andaban por su tierra. Cuando Hernán Venegas llegó a Baganique, después de haber atacado a Duitama y haberse perdido durante unos días, saqueó las casas y santuarios en busca de comida. Pero el psihipqua pidió hablar con él y le dijo que no se conformara con tan poco, pues conocía a un jefe mucho más rico, que había matado a su padre, y deseaba vengarse. Entonces le propuso guiarlo hasta su pueblo, pero disfrazado de indio común, para que no se supiera quién había sido el traidor. Los españoles le cortaron el cabello, lo vistieron con una manta corriente y le dieron un bonete rojo para reconocerlo. Luego se fueron a Ciénega, donde estaba Quesada con el resto de la tropa, y esa misma noche salieron hacia Tunja (1196). Pero una versión más confiable se encuentra en una "Relación" anónima, escrita probablemente en la década de 1540, en la que se cuenta que estando en Turmequé, llegaron dos indios que se ofrecieron a guiar a los españoles

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 218 20/12/12 5:34

hasta Tunja y les contaron que allá encontrarían tres casas de oro ("Relación de Santa Marta" 174). Por su parte, Oviedo, basado en las notas del "Gran cuaderno" de Quesada, dijo que estaban explorando las minas de esmeraldas en Chocontá cuando se enteraron de que Tunja se había levantado contra los cristianos, y decidieron ir a castigarlo (6: 208).

Lo cierto es que los españoles se dirigieron a toda prisa hacia el lugar y no le dieron tiempo al hoa de prepararse. Solamente pudo organizar algunos ataques con el fin de retrasarlos, pero Quesada ordenó no entretenerse con las escaramuzas y seguir avanzando. Entonces, el hoa intentó otra estrategia. Mandó a algunos indios a decirle al licenciado que quería ser su amigo y le propuso que durmiera esa noche en un pueblo cercano, con la promesa de que al día siguiente se encontrarían. Quesada no se dejó engañar y le contestó que si eran amigos no debía negarse a verlo. Por lo tanto, iría a visitarlo esa misma noche. Efectivamente, los españoles lograron llegar al ponerse el sol y fueron recibidos por una gran multitud. Al llegar al "alcázar" (el cercado), los indios les pidieron que se bajaran de los caballos y que entraran, pues el jefe no podía salir. Pero el general sospechó que era una trampa y ordenó que no se bajaran, para estar listos a cualquier eventualidad. Luego entró, acompañado por diez arcabuceros. La edificación era bastante grande y con muchas puertas por donde entraba y salía gente. Quesada ordenó que cerraran todo y no dejaran entrar a nadie. Luego se entrevistó con el hoa. Le dijo que venía de parte de un "cacique muy grande y muy poderoso", que era el emperador de los cristianos, y que querían la paz y hablarle sobre muchas cosas. El hoa le contestó que prefería que conversaran al otro día, y que se quedaran esa noche en el pueblo, en unos bohíos que les había preparado. El licenciado aceptó, pero dejó a cuatro hombres cuidando el cercado. Los indios intentaron organizar un alboroto para sacar al jefe, pero los soldados se lo impidieron. Luego todos entraron al "palacio" y se atrincheraron. Los nativos los rodearon y trataron toda la noche de recuperar a su jefe, pero finalmente este tuvo que aceptar someterse al rey de España y entregar sus riquezas, aunque "con mucho pesar". Al parecer, durante varios días los indios estuvieron dando oro para que lo soltaran (Oviedo 6: 210-212).

El golpe contra el hoa siguió el modelo de Pizarro en el Perú. Según Aguado, los españoles vieron en el interior del cercado platos y águilas de oro que hacían ruido al ser agitados por el viento. Además, en los bohíos había "municiones" para la guerra que, supuestamente, preparaba contra Bogotá (1: 289). Los conquistadores al mismo tiempo saquearon las casas de la gente del

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 219 20/12/12 5:34

pueblo y unos bohíos viejos deshabitados, que eran sepulturas de psihipquas antiguos, donde depositaban ofrendas. Al jefe lo mantuvieron preso durante un tiempo. Le dijeron que, por haber intentado engañar y matar a los conquistadores, le quitarían sus riquezas. Entonces el jefe les habló sobre otro psihipqua muy rico, llamado Sogamoso, para que fueran a su tierra y lo dejaran en paz. Según Aguado, los españoles recogieron en esta jornada unas 2.000 libras de oro (unos 920 kilogramos), aunque se creía que los indios habían alcanzado a esconder una buena cantidad (1: 293). Lebrija y San Martín dieron una cifra similar: 100. Calcularon que en los "adoratorios" de Tunja se habían tomado unos 140.000 pesos de oro fino (644 kilogramos) y 30.000 pesos de oro bajo (138 kilogramos), cantidad que se acerca mucho a la que dio el autor de la "Relación" anónima, quien calculó unos 180.000 pesos de oro de toda clase (unos 828 kilogramos). Pero en este texto se afirma que cuando le pidieron al psihipqua que pagara un rescate para que lo soltaran,

> los trajo en palabras, diciendo unas veces que [el oro] lo habían llevado los indios y que lo tenían escondido en el monte y otras veces que lo tenía enterrado e hizo cavar en muchas partes de sus casas y nunca hallaron nada. ("Relación de Santa Marta" 175)

Los hombres de Quesada decidieron intentar de nuevo la captura de Bogotá y explorar el valle de Neiva, mientras pasaban por Suesca. Entonces soltaron al hoa, quien regresó a su tierra y juró ser su amigo. Según Aguado, esta promesa fue cumplida a cabalidad, hasta el día de su muerte (1: 306).

La estrategia de otros jefes muiscas fue ofrecer resistencia armada para tratar de detener a los intrusos o, por lo menos, retrasarlos. Cuando veían que el enemigo seguía avanzando hacia sus pueblos, huían con su gente hacia algún lugar seguro, como una montaña o un pantano, tras quemar las casas y las labranzas, con la esperanza de que los enemigos abandonaran sus tierras. Bogotá, por ejemplo, intentó lanzar ataques que no tuvieron mucho éxito. A los españoles les llamó la atención que los guerreros acudían a pelear llevando las momias de los psihipquas antiguos para que les dieran ánimo, como una forma de seguir participando en la vida de la comunidad (Correa, *El sol* 78). Se dice que Bogotá atacó la retaguardia del grupo de Quesada, que se había quedado en Suesca después de que el psihipqua de esta población hubiera ido a avisarle de la llegada de los extranjeros. Eran los enfermos que habían quedado

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 220 20/12/12 5:34

con un grupo de soldados para cuidarlos, y lograron resistir hasta que llegaron refuerzos desde Nemocón (Aguado 1: 265). En Chía los nativos construyeron grandes fosos, para que no pudieran pasar los caballos, y lograron matar a dos cristianos y una bestia (AGI, *E* 1006 A). Pero esto no fue suficiente para detenerlos, y el jefe tuvo que huir mientras los hombres de Quesada ocupaban y saqueaban su pueblo. Cuando se fueron hacia Tunja, el psihipqua salió de su escondite. Tal vez pensó que se habían ido para siempre, pero al cabo de unos meses regresaron con el propósito de atraparlo.

Freile, basado en las historias que le contó don Juan de Guatavita, aseguró un siglo después que los hombres de Bogotá se enfrentaron con los conquistadores en el sitio de Nemocón y fueron derrotados. Entonces el zipa se escondió en unos bohíos que estaban en unas labranzas de maíz. Unos soldados que andaban buscando oro lo encontraron e intentó escapar, pero uno de ellos le dio con el mocho del arcabuz y lo mató, sin saber quién era. Sus indios lo encontraron poco después, pero ocultaron su muerte. Luego Quesada fue a buscarlo al "cercado grande de los santuarios", un lugar con doce bohíos, supuestamente ubicados donde estaba la fuente de agua de la plaza de Santafé a comienzos del siglo XVII, pero solamente encontraron ropa y comida (43). Sin embargo, esta versión no coincide en nada con el resto de los cronistas ni con lo que se desprende de los documentos de archivo. Además, adolece de grandes inconsistencias. El "cercado grande de los santuarios" no quedaba en la sabana de Bogotá, sino en Tunja, y Bogotá nunca tuvo cercados en el sitio donde después se fundó Santafé.

La versión de Aguado es mucho más verosímil (1: 300-302). Dice que después de regresar de Tunja, los conquistadores intentaron tomar rápidamente y por sorpresa a Bogotá. Lebrija y San Martín agregaron que la decisión se debió a las sospechas de que este psihipqua tenía un tesoro mucho mayor de lo que habían encontrado hasta el momento (102). Sin embargo, el jefe alcanzó a ser prevenido por unas ahumadas y pudo huir con todas sus riquezas. Los españoles volvieron a acampar en su pueblo, donde fueron atacados de día y de noche, mientras Bogotá se refugió en la Casa del Monte. Los ataques eran tan intensos que los conquistadores tuvieron que dividirse en tres turnos para luchar. La táctica del psihipqua era la misma de los demás: atacaba y se replegaba rápidamente con sus tropas a unos pantanos donde los españoles no se atrevían a seguirlos, para que los caballos no quedaran atrapados en el barro. Sin embargo, los conquistadores idearon una treta. Hacían creer que se retiraban

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 221 20/12/12 5:34

para que los indios salieran a perseguirlos, pero entonces se devolvían y atacaban con todo lo que tenían, y procuraban dar muerte a los psihipquas y tybas, que se destacaban por sus atuendos. Cuando lo lograban, los nativos huían para refugiarse de nuevo en los pantanos, pero como no tenían jefes no podían organizar nuevos ataques y terminaban rindiéndose. Usando esta táctica, los españoles lograron capturar a dos "criados" de Bogotá, que fueron interrogados bajo tortura. Uno era viejo y el otro, joven. El primero murió durante el tormento, pero el segundo reveló el lugar donde estaba la famosa Casa del Monte, y pudieron sorprender a Bogotá, quien pudo escapar, aunque quedó gravemente herido. Se decía que al poco tiempo había muerto y había sido enterrado en secreto, con buena parte de sus riquezas (Aguado 1: 303).

En la provincia de Tunja hubo algunos psihipquas que se enfrentaron a los conquistadores al ver lo que había sucedido con el hoa. Castellanos contó que cuando estaban explorando la región en busca de las minas de Somondoco, se detuvieron en el pueblo de Iza, donde vieron llegar a un indio herido. Le habían cortado una mano, las orejas y el cabello. Dijo que venía desde "Tundama que llaman Duitama". El hombre, que ya era viejo, dijo que estaba sujeto al psihipqua y le había aconsejado que "diera la paz" a los españoles y les ofreciera regalos, pero el jefe se enojó y le cortó una mano. Luego lo mandó para que sirviera de mensajero y advirtiera a los enemigos lo que les pasaría si entraban en su tierra (1193-1206). Piedrahíta le agregó a la historia estas palabras, supuestamente dichas por el psihipqua:

> Hállome tan obligado de tu celo, que te elijo por embajador de los ochíes, y quiero que siendo tú el presente que les remito, les digas que de esta calidad son los tributos que yo pago a extranjeros; y que lo mismo que hago en ti, por cobarde, prevengo hacer en ellos cuando lleguen a mis tierras, y que me pesará lo dilaten, pues para que no lo hagan podrás ser tú la guía que más bien los encamine. (1: 247-248)

Los conquistadores enviaron a un grupo de diez soldados contra Duitama, pero al llegar a Firavitoba supieron que tenía muchos guerreros, y, prudentemente, se devolvieron para Iza. El ataque fue aplazado hasta que lograron someter a Tunja. Entonces decidieron volver a intentarlo dirigiéndose hacia Sogamoso. Parte de la gente se detuvo en Paipa, donde el psihipqua de Duitama, calificado por el cronista como un "hombre caviloso", envió a

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 222 20/12/12 5:34

algunos indios con mantas, oro y comida, y el mensaje de que lo esperaran ahí, porque les iba a mandar ocho cargas de oro. Los españoles lo esperaron todo un día, pero luego se dieron cuenta de que había sido una treta para darse tiempo de escapar. Cuando llegaron a su pueblo, con el ánimo de saquearlo, ya no encontraron nada. Los indios, mientras tanto, los atacaron con piedras y flechas desde los cerros cercanos. Al ver su fracaso, decidieron continuar la marcha hacia Sogamoso. Allá los esperaba una multitud de guerreros, que lucharon duramente hasta que el psihipqua huyó; entonces, los españoles pudieron entrar en su cercado, donde encontraron 80.000 ducados de oro (unos 307 kilogramos)[3]. Luego saquearon todo el pueblo y varios santuarios, entre los cuales se destacaba uno muy grande, al que Miguel Sánchez y Juan Rodríguez Parra le prendieron fuego por descuido. El cronista contó que el santuario era de tal tamaño que el incendio se había demorado cinco años para extinguirse. Los psihipquas de Sogamoso y Duitama terminaron refugiándose en algún lugar cercano, y solamente los volvieron a ver en Paipa, cuando iban de regreso para la provincia de Bogotá. Según Castellanos, los españoles vieron venir por el oriente a un ejército de 50.000 guerreros, con el cual lucharon en los llanos de Bonza, y lograron vencerlos gracias a la participación de muchos indios amigos (1206).

Pero, de nuevo, es la versión de Aguado la que parece más confiable. El fraile contó que cuando estaban explorando la región, los hombres de Quesada se establecieron algunos días en el pueblo de Paipa. El jefe del lugar alcanzó a escapar y fue a quejarse con el psihipqua "Duitama", al cual estaba sometido, porque los intrusos le causaban daños en las labranzas y se comían el maíz. "Duitama" mandó a algunos indios con comida para los españoles, y les ordenó salir cuanto antes de sus tierras, o de lo contrario los castigaría. Quesada le contestó que no habían hecho nada, y que más bien se sometiera él al rey de España, como ya lo habían hecho otros psihipquas, que estaban muy contentos, y él le pagaría los daños recibidos. Los mensajeros volvieron con la respuesta del jefe, quien les dijo que dejaran tantos preámbulos y se fueran sin más dilación. Si no lo hacían, "abreviando y cortando pláticas, dentro de cinco días él sería allí con su gente de guerra y haría con ellos lo que antes les había

[3] Un ducado valía 375 maravedís, mientras que un peso de oro de 22,5 valía 450 maravedís durante la primera mitad del siglo XVI. De esta manera, los 80.000 ducados serían unos 66.666,6 pesos; es decir, unos 306,66 kilogramos.

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 223 20/12/12 5:34

enviado a decir, pues tan obstinados estaban en quererse hacer señores de lo ajeno" (1: 296-297).

La respuesta de los españoles fue que no tenían miedo y allí lo esperarían. Al quinto día llegaron tres escuadrones de guerreros, que sumaban unos 8.000 hombres, que, según el cronista, fueron derrotados con facilidad. Al ver la derrota, el psihipqua de Duitama buscó al de Sogamoso para concertar una alianza y ambos se refugiaron en unos pantanos con gran parte de su gente. Desde ahí comenzaron a lanzar ataques esporádicos. Al ver que no podían someterlos, los conquistadores regresaron a Tunja para reunirse con el resto de la tropa, en espera de una ocasión más favorable.

Entre las estrategias que usaron los indígenas, una de las más frecuentes fue la de tratar de dirigir a los conquistadores hacia otras tierras, prometiéndoles que allí encontrarían riquezas fabulosas, con el fin de alejarlos de su territorio. Lo ideal era que se fueran hacia los cacicazgos enemigos, con lo cual lograban el doble objetivo de deshacerse de la amenaza de los extranjeros y causarles daño a sus rivales[4]. Los españoles fueron conscientes de dicha estrategia desde el comienzo, pero no les importó mucho, y se prestaron gustosos al juego. Aguado comentó esta situación en su crónica y la atribuyó a la envidia y a la poca fidelidad que tenían entre sí los indios:

> y si el uno se ve preso y despojado de su hacienda, procura que de su vecino y aún hermano y padre se haga lo mismo, porque se huelgan mucho de que los otros padezcan los mismos trabajos y persecuciones que ellos. (1: 293)

Los cronistas narraron varios episodios de esta naturaleza. La primera vez fue, probablemente, cuando dirigieron a los conquistadores hacia Somondoco (Lebrija y San Martín 98). Según Oviedo, Bogotá ideó un ardid para echar a los cristianos de su tierra "y pasar el ruido a casa de su enemigo". Como sabía que buscaban oro y esmeraldas y estaban preguntando de dónde los sacaban, Bogotá ordenó al psihipqua de "Zozonta" (Chocontá) que enviara doce indios para que fingieran estar cansados por haber llegado de la tierra de las esmeraldas. Las piedras eran importantes porque los europeos no conocían muy bien

[4] Manuel Lucena también llamó la atención sobre esta táctica de los caciques (132, 140).

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 224 20/12/12 5:34

su origen ni se tenían noticias de que hubiera minas en ningún país, "fuera cristiano o infiel". Por eso los españoles decidieron ir a explorarlas (6: 203-204). En otra oportunidad, tras el episodio de la captura del hoa, los indios les contaron a los españoles sobre una provincia llamada Neiva, donde dijeron que había una laguna cuyo fondo estaba recubierto de oro. Se decía que en esa región el metal abundaba tanto como las papas y el maíz en el altiplano. Gracias a esto, lograron que liberaran al jefe y que este pudiera regresar a su tierra, con la promesa de ser amigo de los cristianos (Castellanos 1205-1206). Mientras exploraban las orillas del río Magdalena, los indios insistían constantemente en que al otro lado había gente muy rica, con más oro que Bogotá, y que incluso comían en platos y vasijas de este material. Pero los conquistadores siempre sospecharon que la verdadera intención que tenían era la de que se fueran. Además, cuando investigaron no encontraron nada (Lebrija y San Martín 109).

En otro momento, los indios de Bogotá trataron de deshacerse de los forasteros enviándolos hacia las tierras de los panches, donde supusieron que morirían. Por lo menos así lo consideró años después Castellanos, quien contó que los hombres de Quesada organizaron una expedición al mando de Juan de Céspedes, con cuarenta conquistadores y un número indeterminado de guerreros muiscas. El psihipqua de "Tibaqui" (Tibacuy) los acompañó y se mostró amistoso, pero un "güecha" les advirtió que era una treta para traicionarlos. Los conquistadores se arriesgaron de todos modos, pero al avanzar solamente encontraron pueblos abandonados, porque la gente había escapado hacia los montes. Castellanos le agregó a este relato un episodio bastante inverosímil, pero que resulta ilustrativo sobre las versiones que difundieron los cronistas. Aseguró que en cierto momento fueron atacados por unos 5.000 panches y que los muiscas que los acompañaban huyeron despavoridos. Tuvieron que enfrentarlos solos, y al cabo de una lucha feroz lograron derrotarlos y someterlos. Los aliados muiscas, que habían regresado al altiplano, los creían muertos y se llevaron una gran sorpresa al ver que los cuarenta blancos regresaron a salvo, y lograron con esto incrementar su fama (1183).

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 225 20/12/12 5:34

El papel de los aliados

Hace algunos años, Henry Kamen trató de desarrollar su propia explicación al hecho, aparentemente asombroso, de que un grupo de doscientos a quinientos españoles lograra derrotar a grandes Estados indígenas que podían movilizar a millones de guerreros, e hizo varias precisiones importantes. Entre otros factores, señaló que los europeos gozaron de una mayor movilidad por el mar, que les sirvió para aislar y aplastar a los enemigos. El hecho de que podían recibir refuerzos y recursos de forma ilimitada a través de los océanos significó una gran ventaja. Pero las rutas de abastecimiento no solamente se desplegaban por los ríos y mares, sino también a través de las provincias interiores. Por ejemplo, los conquistadores del Nuevo Reino recibieron refuerzos desde Santa Marta, Popayán, Venezuela y otros lugares a través de caminos que atravesaban las montañas. Pero el factor que Kamen consideró como decisivo fue el hecho de que los conquistadores siempre actuaron aliados a los pueblos nativos que se oponían al imperio indígena dominante. Según su reflexión, no se puede minimizar la valentía de los conquistadores, pero hay que recordar que las victorias españolas solamente fueron posibles gracias a la ayuda de los mismos indios, de manera que "la conquista de algunos indígenas americanos por otros sentó las bases del Imperio español" (137-139).

Restall ha recordado que William Prescott, a mediados del siglo XIX, también aseguraba que el Imperio español había sido conquistado en cierta medida por los mismos indios, al señalar la enorme importancia que tuvieron los aliados indígenas en el proceso, tanto en la cantidad de tropas que participaron en las guerras como en el apoyo logístico que brindaron (*Los siete* 81). Pero la imagen que ha predominado en la historiografía es la de un puñado de blancos rodeados por miles de guerreros: una imagen promovida desde el comienzo por los mismos conquistadores y cronistas, para hacer más espectaculares sus hazañas. Sin embargo, esta es una escena más apropiada para una película sobre la conquista del oeste norteamericano durante el siglo XIX, que para la conquista de la América española durante el siglo XVI. Los investigadores han pasado por alto a la gran cantidad de aliados indígenas que los acompañaban, así como a las mujeres y los esclavos negros. En el caso del Nuevo Reino, las exageraciones de los primeros relatos son evidentes. Por ejemplo, Oviedo, quien seguramente se basó en el testimonio de Quesada, aseguró que en 1538 el psihipqua "Duntama" (Duitama) atacó a los conquistadores

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 226 20/12/12 5:34

que estaban en Paipa, con un ejército de 10.000 hombres que fueron derrotados fácilmente por un puñado de españoles, porque, al fin y al cabo, "eran indios" (6: 217). Castellanos, por su parte, contó que el ejército de "Tisquesuza", constituido por 60.000 hombres, fue derrotado por 160 "peregrinos" españoles flacos, debilitados y lejos de sus bases (1167).

Pero si se analizan los documentos de otras regiones de América, como los "cantares mexicanos", que son un poco más cercanos a la visión de los indígenas, la Conquista se presenta como una guerra entre las ciudades-Estado nahuas, en la cual los españoles ocuparon un papel secundario. De manera que todo el proceso podría ser considerado como una guerra civil indígena que derivó en una dominación española incompleta. Los autores nativos de estos relatos no pensaban que habían sido sometidos militarmente por los españoles. Para ellos había sido una alianza con los extranjeros en contra de enemigos comunes. Cortés llegó a la Nueva España con cuatrocientos hombres, pero fue consiguiendo por el camino el apoyo de varios grupos, como los tlaxcaltecas, con los cuales avanzó hacia Cholula. Así reunió un ejército de más de 5.000 combatientes. Durante el transcurso de la guerra, Cortés logró formar una gran alianza contra los mexicas y atacaron Tenochtitlan en mayo de 1521 con una fuerza compuesta por 900 españoles y unos 300.000 guerreros indígenas. La ciudad fue sitiada y se luchó durante tres meses. Al final fue destruida, y fue tal la conmoción que los caciques lejanos se rindieron sin luchar, como sucedió con los zapotecas y mixtecas, que colaboraron en todo sentido: proporcionaron tropas, tributos, alimentos y otras cosas. A cambio se respetó su autoridad y se les dieron múltiples prebendas, como la exención de tributos y la adjudicación de tierras (Taylor). En el caso del Perú, la captura de Atawallpa se realizó sin la ayuda de aliados. Los españoles lo tomaron como rehén y recibieron por su rescate cerca de 6.000 kilogramos de oro y 11.800 kilogramos de plata. Pero su asesinato posterior solamente logró decapitar el imperio, y la derrota definitiva se demoró unos 35 años más y fue obra de muchos grupos (Kamen 125).

Los miembros de estas alianzas estaban guiados por sus intereses políticos y actuaban en consecuencia, de manera que no se deben considerar como instrumentos pasivos de los europeos. Además, los españoles podían inducir divisiones, nuevas alianzas y aprovecharse de ellas. Por otro lado, se debe enfatizar que las sociedades indígenas carecían de un sentimiento de "solidaridad étnica". Sus vecinos eran para ellos tan extraños como los españoles, e incluso podían ser más odiados. Lamentar que no se unieran en contra de los blancos

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 227 20/12/12 5:34

es ver el siglo XVI con los ojos del presente, como lo ha señalado Spalding. Según ella, el único intento que se hizo en el Perú para lograr la unidad indígena fue liderado muchos años después por la Iglesia católica, como una alianza panandina en contra del sistema de la encomienda, aunque sin mucho éxito ("The Crises" 950). James Lockhart también ha indicado que los grupos del México central no consideraron que los españoles fueran radicalmente diferentes de sus vecinos. La ausencia de una identidad común se puede apreciar en el hecho de que cada grupo usaba un nombre para referirse a sí mismo, y otro, bastante despectivo, para los demás. Además, la lengua nahua no tenía un término equivalente a la palabra castellana *indio* que agrupara a todos los nativos, y prefería designar a cada grupo por su nombre particular (511). Este es un rasgo muy frecuente en los grupos indígenas americanos, que, por lo general, se autodenominaban con la misma palabra que significaba ser humano o persona, mientras les negaban esta condición a los demás. Los muiscas no fueron la excepción. Recordemos que *muysca* (/mwiska/) significaba gente, hombre o persona en general ("*Diccionario*" 266, 271).

Los aliados indígenas eran tan importantes que Vargas Machuca los consideraba vitales para el éxito de cualquier conquista en las Indias, y recomendaba a los caudillos que siempre buscaran alianzas con los enemigos de los grupos con los que fueran a enfrentarse. Las tropas indígenas eran muy útiles en la vanguardia explorando el camino, descubriendo las eventuales trampas y como espías. Según él, no había "perro de rastro como ellos para descubrir y derribar a su contrario". Para ganar su amistad debían seguir algunas pautas que habían demostrado su efectividad, como regalarles productos europeos. Se recomendaba llevar en las expediciones cosas como hachuelas, cuchillos, machetes, agujas, anzuelos, peines, espejos, cascabeles, bonetes colorados y sombreros. Los caciques amigos también debían ser tratados con mucho respeto, con muestras de cortesía. Cuando fuera posible, debían convencerlos de que se dejaran bautizar, sobre todo, los de más alto rango, y cuando lo hicieran, tratarlos con los mayores honores, como sentarlos a la mesa del caudillo, para que vieran "que por ser cristianos se les hacen aquellas caricias, para que con este cebo se vayan inclinando los demás". El autor comentaba que algunos no estaban de acuerdo en que se los bautizara sin saber nada de la religión católica, pero opinaba que era mejor hacerlo así, porque los caciques podían enfadarse y romper sus alianzas si los obligaban a asistir a la doctrina (1: 124, 150, 186, 264; 2: 10).

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 228 20/12/12 5:34

De los análisis de Avellaneda se deduce que todas las expediciones llegadas al Nuevo Reino entre 1537 y 1543 utilizaron a "indios amigos" para satisfacer necesidades logísticas, como cargar sus bienes, conseguir comida y prepararla, y para que sirvieran de guías, intérpretes y guerreros. Quesada, por ejemplo, llevó a miles de indios a Santa Marta, quienes, incluso, fueron bautizados antes de salir (*The Conquerors* 30). Nicolás de Federmán traía a su servicio a cientos de nativos del Tocuyo y otras regiones. Sebastián de Belalcázar trajo del Perú y de Quito a miles de sirvientes, que no solamente eran nativos de estas provincias, sino también de México y el resto de Centroamérica. Hubo conquistadores que llevaron hasta 150 cautivos para su servicio, quienes luego fueron vendidos en el Nuevo Reino, lo que incluso ocasionó algunas quejas del cabildo de Quito (Avellaneda, *La expedición de Sebastián* 11). Además, los indios que vivían a lo largo de las rutas tuvieron que colaborar, voluntaria o involuntariamente. Los habitantes del bajo Magdalena fueron los que mostraron la entrada al río desde el mar e instruyeron a los españoles sobre la forma de navegarlo. También informaron sobre las tierras y gentes que iban a encontrar, y sirvieron de guías e intérpretes. Las relaciones con los españoles se habían desarrollado desde hacía varios años gracias a las embarcaciones que salían de Santa Marta para comerciar e iban explorando y remontando el Magdalena, mientras los nativos bajaban a conocer al gobernador (Friede, *Descubrimiento* 37).

Si se hace un cálculo aproximado, asumiendo un promedio muy conservador de veinte indios por cada uno de los españoles que llegaron durante aquellos años (o sea, 933), se tendría un total de 18.660. Esto significa que, en promedio, llegaron 3.110 personas en cada expedición, lo cual representa una cifra nada despreciable y ayuda a mostrar que no fueron únicamente los famosos 170 hombres de Quesada los que llegaron en 1537 al territorio muisca, sino miles de gentes, que en pocos años se multiplicaron por seis. Avellaneda logró identificar a algunos de los indios, y sus trayectorias personales resultan muy interesantes, aunque representan una ínfima parte del total. Con Belalcázar, por ejemplo, llegó Beatriz Bejarano, india mexicana que se casó con el conquistador Lucas Bejarano, quien estaba herido de un flechazo. Tenían un hijo pequeño que se llamó como su padre. Se dice que este fue el primer matrimonio reportado en el Nuevo Reino. Cuando Beatriz enviudó, Belalcázar la liberó y se la dio a Pedro Puelles. Su hijo creció y fue nombrado intérprete oficial de la lengua muisca en la audiencia de Santafé, cargo que ejerció por muchos años. En este grupo también venían Antón Coro, nacido en Anda, provincia

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 229 20/12/12 5:34

del Cusco, quien se estableció en Santafé, y Francisca y Pedro Inga, un par de hermanos pertenecientes a la nobleza del Tawantinsuyu, sobrinos de Wayna Capac, que se establecieron en Santafé y Tocaima. Francisca fue tatarabuela del cronista Lucas Fernández de Piedrahíta. Pedro murió en 1600, a la edad de 116 años. Otras indias identificadas en esta expedición fueron Beatriz del Perú, llamada Yumbo o "señora de los juegos", esclava y concubina de Juan de Arévalo, quien se la vendió a Hernán Pérez de Quesada para obtener favores a través de ella, y Catalina, de origen desconocido, quien terminó radicándose en Tunja (*La expedición de Sebastián* 48, 66, 90, 91, 123). En la expedición de Lebrón, Avellaneda logró identificar a Inés, india de Nicaragua que vino como esclava, y a dos caciques vecinos del cacique Malambo, que se le unieron durante el viaje por el río Magdalena: Melo y Malebú. Ambos aportaron tres canoas grandes con guerreros que combatieron por todo el camino y defendieron a los españoles del ataque de un grupo liderado por el "jeque" Alonso. El cacique Melo había tomado su nombre de Jerónimo Melo, uno de los primeros exploradores de las bocas del Magdalena. En la hueste de Alonso Luis de Lugo, Avellaneda solamente identificó a Catalina, una india mexicana llevada como esclava (*La jornada* 148).

A pesar de que los cronistas intentaron restarle importancia a la participación de los indígenas en la Conquista, en múltiples ocasiones tuvieron que reconocer su significativa presencia. Castellanos contó que cuando los hombres de Quesada iban entrando al territorio muisca lograron convencer con regalos a cuatrocientos indios de Sorocotá para que los acompañaran. El cronista consideró que habían cumplido un papel secundario como cargueros pero, evidentemente, también actuaron como guías, intérpretes y guerreros. Más adelante, cuando iban hacia las minas de Somondoco, contó que los españoles "tomaron" muchas mantas y quinientos cargueros en Bojacá. Supuestamente, lo hicieron como represalia porque el psihipqua no había salido a hablar con ellos, pero es difícil creer que no se haya dado cierto grado de consentimiento y que estos indios solamente hayan sido usados para transportar cargas. Escenas similares se repitieron en otros lugares, como Teusacá, Guasca o Guatavita, donde los psihipquas los recibieron pacíficamente y les ofrecieron su amistad, regalos y tropas (1188). Piedrahíta mencionó la gran cantidad de nativos, tanto hombres como mujeres, que acompañaron la expedición de Sebastián de Belalcázar desde el Perú. Según el cronista, fueron tantos que tuvieron que hacer dos pueblos para que se establecieran. Uno llamado Chancas, cerca de Fusagasugá, y el otro

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 230 20/12/12 5:34

Cajamarca, cerca de Chitasuga, en la sabana de Bogotá (1: 396). Actualmente no queda ningún rastro de ellos, pero valdría la pena investigar el asunto[5].

Aunque son relatos muy sesgados, las narraciones de la Conquista elaboradas por los primeros cronistas permiten observar la manera como se formaron las alianzas con los psihipquas durante los contactos iniciales y la importancia decisiva que estas tuvieron para lograr el control del altiplano cundiboyacense. Según la "Relación" anónima, a medida que los conquistadores avanzaban por el territorio, los indios huían a los montes y los dejaban pasar. En los primeros días atacaron la retaguardia, pero fueron rechazados. Finalmente, los conquistadores se establecieron en un pueblo que, decían, acababa de construir el señor llamado Bogotá. Al día siguiente llegaron algunos indios con mantas y bonetes negros de algodón, llevando oro y venados para los intrusos. Dijeron que iban a llorar a los muertos de la batalla. Los españoles los dejaron hacer sus ceremonias y aprovecharon para enviar mensajes al psihipqua, en busca de una tregua ("Relación de Santa Marta" 177). El intercambio de regalos fue muy común durante estos primeros encuentros. Era una forma de reconocerse mutuamente y tantear, al mismo tiempo, las intenciones del otro. Oviedo llamó Pueblo Nuevo al lugar donde se detuvieron los españoles, y contó que la comunicación era muy difícil, porque nadie entendía la lengua. Entonces, Quesada optó por utilizar las señas y abrazar a los "embajadores", además de regalarles cuentas de collar, cascabeles y otras "menudencias". Trataba de hacerles entender que había "perdonado" a Bogotá y que quería ser su amigo. Pero "todo lo que él decía y que los mensajeros replicaban era hablar en balde, y solamente la risa era algo satisfactorio o señal de seguridad y halago" (6: 196-197).

Aguado aseguró que el lugar donde sucedieron estos primeros acercamientos había sido Cajicá, y que los indios habían ofrecido regalos al ver la facilidad con que los habían derrotado durante las primeras escaramuzas, aunque sospechó que era una táctica de Bogotá para detenerlos e impedir que llegaran a su pueblo. Agregó que cuando el general Quesada abrazó a los nativos, les dijo también que quería hablar con el jefe sobre muchas cosas importantes, que tenían que ver con el rey y la verdadera religión. Los indios respondieron que le informarían y el psihipqua le prometió ir varias veces, pero

[5] Chitasuga es actualmente una vereda del municipio de Tenjo (Cundinamarca), unos 30 kilómetros al nororiente de la ciudad de Bogotá.

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 231 20/12/12 5:34

en lugar de hacerlo, reanudó sus ataques al ver que seguían avanzando hacia sus tierras (1: 270).

Se decía que Bogotá había ordenado que nadie ayudara a los cristianos, pero cuando llegaron a Chía, algunos jefes lo desobedecieron. El zipa se enfureció y los castigó sometiéndolos a varias humillaciones. Los apalearon, sus mantas fueron desgarradas y luego se las ataron a los cuellos. Mientras tanto, Bogotá les decía burlonamente: "Id a los cristianos, que os vengan a vengar" ("Relación de Santa Marta" 177). A raíz de esto, varios psihipquas se pusieron del lado de los españoles y ofrecieron su ayuda para vengarse de Bogotá. Según Castellanos, los trataron muy bien para mantener su amistad. Durante los primeros meses algunos de los muchachos que habían tomado para el servicio empezaron a aprender castellano y los blancos también algo de muysccubun, la lengua de los muiscas. Mucha gente, común y principal, iba a visitarlos, porque sentía curiosidad por sus atuendos, sus armas y sus caballos. En el campamento les regalaban mercancías de Castilla y organizaban fiestas para ellos. Pero los conquistadores se mantenían desconfiados y vigilantes, y haciendo demostraciones de su poderío, pues aún se sentían vulnerables. Por ejemplo, organizaron carreras en las que competían corredores indígenas contra los caballos, con lo que, aparentemente, pretendían divertirlos, pero que eran en realidad una demostración de las capacidades de los animales (1179-1180).

La "Relación" anónima cuenta que al llegar a Chía el psihipqua fue atacado por un grupo comandado por el capitán Cardoso, y tuvo que huir. El resultado fue la toma de trescientos prisioneros y un cuantioso botín en oro y esmeraldas. Sin embargo, en la versión de Aguado el psihipqua de Chía les propuso una alianza a los cristianos. Lo describió como un muchacho de corta edad, enemigo de Bogotá porque era muy tirano. Como era el heredero, deseaba que los españoles lo mataran para ocupar su lugar (1: 270). Chía también estaba molesto porque su amistad con los españoles le había ocasionado represalias (AGI, *E* 1006 A). Otro psihipqua que ofreció su amistad en esos días fue el de Suba. Según Aguado, fue el primer jefe que se bautizó, y mantuvo siempre su lealtad (1: 271). En la "Relación" anónima se cuenta que los españoles no sabían que era un gran señor y por eso lo dejaron libre. De todos modos, el autor del texto lo consideró un acierto, al comentar que este psihipqua resultó después muy "buen amigo de cristianos" ("Relación de Santa Marta" 172). Suba ofreció alojamiento a los conquistadores mientras planeaban el primer ataque al pueblo de Bogotá. La vista de los "alcázares" de la sabana que se tenía

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 232 20/12/12 5:34

desde las colinas le recordó a Quesada las tierras de Granada, y fue entonces cuando se le ocurrió el nombre de la provincia (Aguado 1: 271). La ayuda que el psihipqua brindó a los españoles también le acarreó represalias. Unos meses después, cuando regresaron de Tunja, volvieron a entrevistarse con él y les contó que a pesar de que una de sus hijas era esposa de Bogotá, este le había declarado la guerra. En el enfrentamiento le quemó algunas casas, le mató a varios hombres y se llevó su oro. Al parecer, después tuvo que esconderse durante un tiempo ("Relación de Santa Marta" 172, 178)[6]. Además de Chía y Suba, sabemos que el psihipqua de Guatavita también buscó alianzas con los primeros españoles ofreciéndoles ayuda logística y militar. Para sellar esta amistad, le entregó a Quesada a uno de sus sobrinos, quien se bautizó como don Gonzalo de Huesca, y lo acompañó de ahí en adelante sirviéndole de paje e intérprete.

La lista de los psihipquas aliados fue creciendo a medida que pasaba el tiempo, y poco a poco los que se resistían iban quedando más aislados y vulnerables. Al ver que la fortuna se inclinaba del lado de los amigos de los extranjeros, los jefes nativos empezaron a romper sus viejas alianzas y a establecer unas nuevas. Por ejemplo, cuando se supo la noticia de la muerte de Bogotá, el psihipqua de Suesca y otros jefes de la región buscaron a los españoles para ofrecerles su amistad. Los cronistas siempre interpretaron esto como un acto de sometimiento, al decir que los psihipquas "daban la obediencia" o "daban la paz"; pero desde la perspectiva indígena se trataba, más bien, de una alianza asimétrica, del mismo tipo de las que existieron en tiempos prehispánicos, donde había un reconocimiento de una autoridad de rango superior, pero se mantenía un alto grado de autonomía y unos vínculos de sujeción muy débiles. Suesca y los demás aliados fueron los que contaron a los hombres de Quesada sobre la muerte de Bogotá y el ascenso de Sagipa al poder, situación que fue aprovechada por los españoles para enviar mensajes a los jefes que aún se resistían y advertirles que les harían la guerra a ellos y a sus sucesores si no se sometían (Lebrija y San Martín 104). Estos mismos aliados fueron los que aconsejaron a los españoles acerca del lugar donde debían fundar la ciudad de Santafé. Según Aguado, Quesada fue con ellos a recorrer el Valle de los Alcázares, hasta que finalmente escogieron un lugar llamado Tensaca o Teusaca, de un tyba sujeto

[6] Si el cacique de Suba aún estaba huyendo por temor a las represalias de Bogotá en el momento en que fue redactado este texto, es probable que sea un poco más antiguo de lo que ha supuesto el editor y transcriptor, quien lo dató hacia 1550.

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 233 20/12/12 5:34

a "Tunja". Pero hay que anotar que aquí puede haber una confusión o un error de transcripción, pues no resulta probable que un tyba de esta región estuviera sujeto al hoa. En el manuscrito original debía decir seguramente Funza o Hunza, como se verá en seguida (1: 316-317). Simón contó una versión un poco diferente, en la cual los jefes se mostraron reacios a escoger el sitio, pues no querían que los culparan si después no les gustaba. Sin embargo, se ofrecieron a dar los trabajadores que necesitaran. Finalmente escogieron un lugar al oriente, pegado a unos cerros, en una aldea llamada Teusaquillo, de un "principalejo" sujeto al jefe "de la ciudad de Funza", es decir, Bogotá (3: 300). Luego los indios enviados por el psihipqua de Guatavita construyeron las primeras casas, pero otros jefes también llevaron trabajadores. Fueron construcciones provisionales que se usaron hasta cuando se hicieron casas de tapias más duraderas (Friede, *Descubrimiento* 98).

Uno de los nuevos aliados, el psihipqua de Pasca, fue el que le contó a Quesada que a ocho jornadas quedaba una tierra llamada Neiva, muy rica en oro, con la cual intercambiaban sal. Los conquistadores y un nutrido grupo de guerreros muiscas exploraron las riberas del río Magdalena, pero al encontrar una tierra caliente y malsana decidieron regresar. A los españoles les quedó siempre la duda sobre las verdaderas intenciones de Pasca, y sospecharon que las informaciones que les daba tenían como fin deshacerse de ellos (Lebrija y San Martín 102-103). Otro caso fue el del psihipqua de Baganique, en la provincia de Tunja. Castellanos contó que este jefe traicionó al hoa y guió a los españoles hasta su pueblo para vengar el asesinato de su padre. Luego colaboró con hombres y pertrechos en los ataques contra Sogamoso y Duitama. Durante la batalla, Baganique fue asesinado por error. Los españoles le habían dicho que llevara una guirnalda verde para distinguirlo de los enemigos, pero esta se le cayó en medio de la lucha (1206).

La fragilidad de los lazos políticos que unían a los grupos muiscas puede explicar la rapidez con que se fragmentaron los cacicazgos compuestos y se formaron nuevas estructuras lideradas, aparentemente, por los recién llegados, que pasaron a ocupar el lugar de los antiguos zipas, hoas y psihipquas mayores. Los cronistas interpretaron esta situación como una reacción a la supuesta opresión a la que habían sido sometidos los jefes de bajo rango por parte de los "reyes tiranos". Sin embargo, esta era una posibilidad siempre presente en las entidades políticas muiscas, si se tiene en cuenta la manera como solían formarse. Cuando un psihipqua o un tyba estaba descontento con su jefe,

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 234 20/12/12 5:34

simplemente rompía la alianza y buscaba nuevas posibilidades más acordes con sus intereses. Piedrahíta señaló que muchos psihipquas locales, descontentos por la opresión de los psihipquas mayores, se aliaron con los conquistadores, tal como supuestamente los antiguos habitantes de España habían hecho al recurrir a los vándalos y godos para sacudirse el yugo de los romanos. Resulta curioso, además, que algunos de los comentarios que hace este autor a mediados del siglo XVII den la impresión de que consideraba el dominio español sobre los indígenas como una tiranía: "Imaginan los que una vez perdieron la libertad que, o mudando el dominio mejoran de fortuna o cortejando diferente dueño vengan el primer agravio, como si la opresión no creciera mientras se multiplican nuevos administradores de la tiranía" (1: 238).

En el caso peruano, muchos kurakas se declararon "amigos de los españoles" cuando vieron la derrota militar del inca. Steve Stern ha señalado que los jefes locales tenían muchos motivos para aliarse con los extranjeros. Entre otras cosas, era una oportunidad para deshacerse del dominio inca y promover sus intereses étnicos bajo un nuevo esquema de poder. De alguna manera, usaron a los españoles para su propio beneficio. Además, los grupos étnicos se vieron envueltos en todos los bandos de la guerra civil que se desató entre los españoles durante los años siguientes. Era muy difícil mantenerse neutrales, y la mayoría luchó a favor de la corona, en contra de los conquistadores rebeldes (*Los pueblos* 34). Según Spalding, Pizarro se presentó al comienzo como un aliado de los linajes derrotados de Cusco que apoyaron a Wascar en la guerra por la sucesión del imperio. Mientras tenía preso a Atawallpa, recibió varias delegaciones de kurakas que le ofrecieron su apoyo. Luego se eligió como inca a un pariente de Wascar que murió, enfermo o envenenado, unos meses después. El siguiente inca, Manco Inca, satisfizo tanto a los españoles como a los linajes de Cusco. Pero al cabo de un tiempo Manco decidió deshacerse de sus incómodos aliados y atacó Cusco en 1536, con unos 200.000 guerreros. Sin embargo, ya era demasiado tarde, y no logró derrotarlos. En 1537 se desencadenó la guerra entre Pizarro y Almagro, en la cual los indios lucharon en ambos lados. Manco, mientras tanto, se dedicó a atacar Jauja y a los grupos amigos de los españoles. Finalmente fue obligado a retirarse a una zona de refugio. Pizarro apoyó entonces la elección de un nuevo inca, Paullu Inca, y convirtió a la nobleza de Cusco en una nobleza subordinada a la corona española. Como se puede ver, la consolidación de la autoridad española en el Perú fue un proceso gradual, en el que los grupos étnicos intervinieron tomando sus

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 235 20/12/12 5:34

propias decisiones. Para Spalding, la única manera de comprender estos hechos es asumiendo que actuaban con la esperanza de apropiarse de las tierras y propiedades de los vencidos. Por lo menos durante los primeros meses, los españoles fueron vistos como un puñado de guerreros que, como los demás, estaba maniobrando para sacar el mayor provecho de las guerras que dividían al imperio. Además, su comportamiento encajaba perfectamente dentro de los patrones de guerra andinos. Por ejemplo, el saqueo era una táctica muy común en la región. Las propiedades y tesoros de las huacas enemigas eran uno de los principales objetivos de los bandos en conflicto (*Huarochirí* 116-122).

Ni los saqueos practicados por los indios ni el deseo de apropiarse de los bienes de sus enemigos estuvieron ausentes de la conquista del altiplano cundiboyacense. Si vamos a darles crédito a las anécdotas contadas por Piedrahíta, durante el saqueo a que fue sometido el pueblo de Tunja, los españoles encontraron gran cantidad de mantas y cuentas de caracoles, pero solamente se interesaron por el oro. El general se lamentó después por no haber tomado esos objetos, por dejar que los aliados se quedaran con ellos, pues se dio cuenta de que los nativos los consideraban muy valiosos y habrían podido intercambiarlos (1: 258). Para los españoles era evidente que debían utilizar los conflictos que enfrentaban a los diferentes grupos en su propio beneficio, y cada vez que tuvieron la oportunidad, aplicaron la táctica de enfrentarlos entre sí. Además, se lamentaron por no haber sabido sobre las supuestas guerras que tenían Tunja y Bogotá. Aguado aseguró que a Quesada eso siempre le pesó:

> porque pretendía, si lo supiera, llegarse a uno de los dos tiranos, y se le satisficiera con sus riquezas, ayudarle a guerrear, y después quedarse con la tierra y riqueza del uno y del otro, como al fin se quedó, aunque no con el oro. Podrá ser que esto Jiménez de Quesada no lo tratase, pero así me lo certificaron. (1: 259-260)

Acosta estaba, entonces, muy equivocado cuando aseguró, a mediados del siglo XIX, que los muiscas habían sido los únicos pueblos indígenas de América que no se habían aliado con los españoles en contra de sus enemigos, en una interpretación fuertemente teñida de patriotismo:

> A pesar de la enemistad que mediaba entre estos dos jefes [de Tunja y Bogotá], tuvieron a deshonra valerse de auxilio extranjero para vencer

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 236 20/12/12 5:34

> a sus enemigos. Este es el primer pueblo americano que legó a los moradores futuros de la tierra tan notable ejemplo de patriotismo e independencia. Sábese que en todas partes los españoles se ligaron con unos pueblos para oprimir y sujetar a otros. (223)

Las autoridades indígenas que se aliaron desde el comienzo lo hicieron con el fin de obtener una posición ventajosa en el nuevo orden que se estaba consolidando. En los años posteriores los caciques de muchas partes de América elevaron peticiones a la corona para que no olvidara su colaboración y fueran recompensados adecuadamente. Por ejemplo, muchos jefes de la Nueva España se ufanaban de su papel decisivo en la derrota de la Triple Alianza y pedían prebendas cada vez que tenían la oportunidad. Hubo múltiples casos, como el de don Antonio Cortés, cacique de Tlacopan, que escribió cartas pidiendo a la corona la devolución de ocho estancias de tierra, la restitución de su autoridad sobre el pueblo de Xiquipilco, el reconocimiento de Tlacopan como ciudad y un nuevo escudo de armas para ella. El cacique contaba que había aceptado gustoso la palabra de Dios cuando llegó Cortés, reconoció al rey de España como su señor y ayudó a los españoles a conquistar otros pueblos. Por esta razón, los "mexicanos" lo habían despojado de su señorío (Miguel González). Situaciones similares se dieron en el área maya de la península de Yucatán. Durante la primera mitad del siglo XVI varios jefes se aliaron con los españoles para conquistar provincias vecinas. En la región había por lo menos dieciséis entidades políticas independientes que luchaban constantemente. Los xiu fueron los más amistosos, pero también los peh, los chel y los canul. Los cupul, los cochuah y los cocom eran sus enemigos, y sus ancestros se remontaban a la dinastía de Chichen Itzá. Estos últimos siguieron en guerra con la alianza maya-española y fundaron un reino al sur de Yucatán que resistió hasta 1697 (Farriss 161).

Los testimonios más tempranos indican que los jefes muiscas también estuvieron muy interesados en usar a los españoles en contra de sus enemigos en el altiplano cundiboyacense y en las tierras bajas aledañas. Al parecer, pensaron que los guerreros extranjeros podían representar una ventaja estratégica para derrotarlos. Los zipas de Bogotá y los psihipquas que habitaban las zonas fronterizas de la vertiente del río Magdalena siempre se acercaron a los conquistadores para proponerles ataques conjuntos contra los panches o los muzos. Tal vez esperaban que sus armas y tácticas exóticas los ayudaran a derrotarlos

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 237 20/12/12 5:34

definitivamente. Lebrija y San Martín contaron que al ver el buen tratamiento que se les daba a los que "venían de paz", Sagipa decidió ser amigo de los españoles. Lo hizo porque tenía mala vida huyendo en el monte y le mataban a muchos indios. Cuando habló con Quesada, este le pidió que lo ayudara a organizar una expedición contra los panches. Los españoles los consideraban menos civilizados que los muiscas, porque andaban prácticamente desnudos, no tenían una organización social jerarquizada y practicaban el canibalismo ritual en sus continuas guerras. Cuando los indios de Bogotá lograban matar a algunos de ellos, llevaban sus cabezas a los santuarios como trofeos de guerra. A los jóvenes que capturaban vivos los sacrificaban al Sol, pues creían que se alimentaba de su sangre (109-115). Castellanos aseguró que Sagipa aportó cerca de 12.000 guerreros, pero según Oviedo, las tropas estuvieron compuestas por unos 9.000 indios y 15 españoles a caballo. En todo caso, difícilmente se podría considerar que esto era una expedición organizada por los españoles. Al cabo de varios días hubo un enfrentamiento, en el cual estas fuerzas lograron poner en fuga al enemigo. Algunos panches se rindieron y ofrecieron frutas a los vencedores, que celebraron por la noche, con gran regocijo, antes de volver a Bojacá, desde donde habían salido (Castellanos 1213; Oviedo 6: 224). En el caso de la frontera con los muzos, se sabe que algunos psihipquas negociaron un acuerdo con sus encomenderos como parte de sus obligaciones tributarias, el cual consistía en luchar conjuntamente, tal como se pudo comprobar en Susa durante una visita realizada en 1551 (AGI, *J* 495, núm. 1).

Podríamos preguntarnos, igualmente, si el apoyo de las tropas indígenas pudo ser un elemento decisivo para dirimir los conflictos que se dieron entre los mismos españoles. Recordemos que cuando Belalcázar y Federmán llegaron al altiplano cundiboyacense en 1539 hubo un momento de tensión, en el cual los tres conquistadores estuvieron a punto de enfrentarse. Sin embargo, los hombres que venían de Venezuela y del Perú desistieron de luchar contra los de Santa Marta. Friede pensó que Quesada había evitado pelear con Federmán porque creía que este lo podía derrotar fácilmente. Argumentó que aunque los hombres del primero estaban bien alimentados y habían descansado, carecían de pólvora y municiones, mientras que los del segundo habían viajado por más de tres años y sufrido muchas calamidades, y se encontraban en un estado de hambre y desesperación que los hacía más peligrosos. Además, tenían buenas armas y municiones. Por eso, tanto Quesada como Belalcázar habrían intentado aliarse con él (*Descubrimiento* 151). Sin embargo, Friede no

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 238 20/12/12 5:34

tuvo en cuenta el valioso apoyo de los indios. Es mucho más lógico que los grupos de conquistadores recién llegados evitaran enfrentarse con los que ya llevaban casi dos años en la región, al ver que contaban con el apoyo de varios psihipquas. De modo que así como los indios utilizaron a Quesada en sus luchas contra otros grupos, el licenciado también los usó como un elemento disuasorio para evitar que los otros caudillos le disputaran la supremacía y lo despojaran de las tierras que reclamaba para gobernarlas.

Los aliados también fueron decisivos en las campañas que se organizaron para conquistar otras provincias a partir del altiplano cundiboyacense o para explorar los llanos orientales. Según Aguado, Hernán Pérez de Quesada salió en una expedición en busca de El Dorado, compuesta por entre 8.000 y 10.000 indios, 280 españoles y 150 caballos, en 1541. En esa jornada se "perdieron" unos 8.000 nativos (que no necesariamente murieron, sino que pudieron fugarse y regresar), 100 españoles y casi todos los caballos. Recorrieron los llanos del Guaviare y Papaneme y, finalmente, salieron muy maltrechos a la villa de Pasto (1: 379). También sabemos que los muiscas participaron, voluntaria o involuntariamente, en la conquista de la provincia de Pamplona, al nororiente del altiplano cundiboyacense, a finales de 1549. Se ignora la cantidad exacta de personas que fueron llevadas en esta ocasión, pero debió de ser tan grande que en 1552 hubo cierta preocupación en el cabildo de Tunja y se tomaron medidas para evitar que la región se despoblara: se nombró a dos alguaciles que estuvieran a cargo del tema. Por aquel entonces la emigración forzada de la población indígena se había incrementado por el descubrimiento de minas de oro y por las nuevas campañas de exploración y conquista que se estaban planeando (AHRB, *LC* 1, f. 190 v.).

Los jefes muiscas aprovecharon, igualmente, la presencia de los europeos para aprender nuevas tácticas militares y conseguir armas y animales, que usaron para lograr ventajas contra sus vecinos. En 1540 Quesada manifestó a la corona su preocupación por los perros que tenían los psihipquas. Al licenciado le parecía que había sido un error habérselos dado, porque con ellos no solamente atacaban a sus vecinos, sino que podían levantarse en contra del rey, con grandes posibilidades de éxito. Decía que los indios tenían a estos perros "cebados en hombres de otros indios llamados panches, sus enemigos, que viven no muy lejos del dicho Nuevo Reino, de manera que también arremeterán y arremeten a un español y ayudan al indio contra el cristiano" (AGI, *P* 196, f. 1080 r.).

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 239 20/12/12 5:34

Los conflictos internos, sobre todo aquellos relacionados con la sucesión del poder, fueron otra de las razones que llevaron a algunos jefes a buscar alianzas con los españoles. El caso del que se tiene más información es el de Bogotá, en el que Sagipa y el psihipqua de Chía se enfrentaron por la sucesión apoyándose en los extranjeros. De acuerdo con las versiones difundidas por el mismo Quesada, después de la muerte de Bogotá, su sobrino debía heredar el cacicazgo, pero un "principal" llamado Sagipa, quien aparentemente era hermano del difunto, se apoderó del mando (AGI, *E* 1006 A). Piedrahíta aseguró que este hombre se llamaba "Saquesazipa", palabra que se corrompió hasta quedar en "Sacrezazipa", y que era primo hermano de "Tisquesuza", hijo de un hermano de "Nemequene" y de una hermana de Guatavita. Sin embargo, no hay ninguna prueba que respalde estas afirmaciones (1: 275-291).

Al ver que Sagipa usurpaba el poder, el psihipqua de Chía decidió hacerse amigo de los cristianos y le pidió a Quesada que le ayudara a recuperar lo que le pertenecía. A él se unieron otros jefes, como los de Fontibón, Bosa y Suba. Aguado describió a Sagipa como un "indio muy privado" de Bogotá; es decir, con un parentesco muy cercano, y que actuaba como su teniente o capitán general en la guerra. Lo consideró como más "tirano y soberbio" que su antecesor, y por eso aseguró que todos deseaban su muerte (1: 309). Sin embargo, Castellanos tenía una opinión más favorable, y lo presentó como un jefe muy querido y respetado:

> Varón astuto, liberal, bien quisto,
> de gran autoridad en su persona,
> de presencia graciosa y agradable,
> a quien reconocían obediencia
> las altas y bajas condiciones [...].
> Era varón cabal y circunspecto,
> y ninguno juzgaba ser indigno
> del cargo que tomó sobre sus hombros. (1210)

Solamente estaban en su contra dos "nobles" llamados Cuximinpaba y Cuxinimegua, a los cuales no podía matar porque también gozaban de aprecio en la comunidad. Había buscado la paz con los españoles, pues esperaba que lo ayudaran a conservar su señorío. Cuando fue a hablar con Quesada, organizó una procesión muy pomposa y envió a mensajeros para que le avisaran de sus

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 240 20/12/12 5:34

intenciones. Luego el psihipqua y el licenciado tuvieron una simpática conversación, con el mismo tono caballeresco de los supuestos diálogos que solían tener los "reyes" prehispánicos en vísperas de sus batallas. En este intercambio de discursos, Castellanos creó la imagen de un psihipqua con todas las cualidades de un caballero medieval, que reconocía noblemente la superioridad de los guerreros enemigos y lo inútil de enfrentarlos. Por su parte, Quesada le exigió, de manera cortés, pero firme, que diera la obediencia al rey de España y aceptara la verdadera religión (1211).

Sin embargo, resulta más creíble la versión que contó don Gonzalo de Huesca, sobrino del psihipqua de Guatavita, en 1546 ante el Consejo de Indias, en el marco del proceso que se le abrió a Quesada, su amo. Aseguró que el conquistador le envió mensajeros con regalos a Sagipa, pues trataba de servir de mediador en la disputa que tenía con el psihipqua de Chía. Eran mercancías europeas que le podían resultar exóticas y llamativas, como "un adorno muy bueno", dos camisas de holanda, un machete, dos cuchillos pequeños y un bonete de grana con su pluma[7]. El licenciado le pidió que hablara con su sobrino para que llegaran a un acuerdo sobre la sucesión, y que se sometiera al rey de España. Al parecer, Sagipa aceptó detener sus ataques por un tiempo, pero la tregua no duró y la lucha se reanudó con más fuerza. Don Gonzalo contó que él era el encargado de hablar con el psihipqua, por su calidad de intérprete, pero cada vez que iba a llamarlo le respondía con flechazos. Entonces, los españoles y sus aliados empezaron a acorralarlo y a destruir sus labranzas para dejarlo sin abastecimientos, hasta que lo obligaron a proponer una nueva tregua (AGI, *E* 1006 A, f. 145 r.). Sagipa no tuvo otra alternativa que negociar, debido a que la mayoría de los psihipquas le retiraron su apoyo y se aliaron con Chía. Al cabo de muchas conversaciones, decidió ir a conocer personalmente al general Quesada, quien lo recibió muy bien y lo trató con todos los honores. Las visitas al campamento español se hicieron habituales por esos días, por la curiosidad que sentía el jefe frente a todo lo que hacían los extranjeros. Ellos procuraron mantener buenas relaciones y evitaron hablarle de las riquezas de su antecesor o de la usurpación del cacicazgo. Fue entonces cuando organizaron la expedición contra los panches (Aguado 1: 312).

[7] Don Gonzalo recordaba, incluso, los precios de cada cosa: el adorno había valido 300 castellanos de oro; las camisas, 100 castellanos; el machete y los cuchillos, 200 castellanos; y el bonete, 20 castellanos. Un castellano es un peso de oro, es decir, 4,6 gramos.

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 241 20/12/12 5:34

Lo sucedido después es bastante confuso. Los conquistadores terminaron rompiendo el trato con Sagipa y lo apresaron para obligarlo a entregar una buena cantidad de oro. Según Castellanos, al regresar de las tierras de los panches, Cuximinpaba contó que Sagipa no era el legítimo sucesor y que se había apoderado del tesoro de su antecesor. Entonces decidieron capturarlo en Bojacá y luego lo trasladaron a Bogotá. Tal como lo había hecho Atawallpa en el Perú, Sagipa ofreció llenar de oro la mitad del bohío donde lo tenían preso, en un plazo de cuarenta días. Grandes cantidades del metal comenzaron a llegar, pero los indios volvían a sacarlo a escondidas. Su plan era esperar un descuido para escapar, pero se cumplió el plazo y no se presentó ninguna oportunidad, por la estrecha vigilancia a la que estaba sometido. El licenciado ordenó presionarlo poniéndole cadenas y apaleándolo. Sagipa culpó del engaño a sus enemigos y dijo que estos ordenaron llevarse el oro para que lo mataran. Los españoles le creyeron y decidieron ahorcar a Cuximinpaba y Cuxinimegua para que el cautivo gozara de su señorío sin competencia y pudiera reunir el rescate. Pero este siguió dilatando las cosas, y la siguiente excusa que sacó fue que quienes estaban bajo su mando no le obedecían al verlo preso y humillado. Entonces le quitaron las cadenas, pero permaneció bajo vigilancia. Al final, al ver que no traía lo prometido y no respondía nada en los interrogatorios, Hernán Pérez de Quesada pidió que lo sometieran a cuestión de tormento, pero no resistió las torturas y falleció (1216-1219).

El licenciado y sus hombres difundieron en España una versión un poco diferente, tratando de atenuar su culpa; sobre todo, debido a que uno de los cargos del proceso que le abrió el Consejo de Indias en la década de 1540 fue, precisamente, por el homicidio de Sagipa. Juan de San Martín declaró en Valladolid en 1542 que Sagipa había sido un tyba principal del psihipqua "Bocota" que se había apoderado del mando. Cuando la tierra estuvo pacificada, fue a conocer el pueblo que estaban construyendo (Santafé) y a ver sus armas y caballos. Mientras tanto, los españoles le rogaron a Quesada que lo capturara, pero este se negó a hacerlo. Luego Sagipa se fue del campamento prometiendo que volvería al cabo de cuatro días, pero como se demoró más de lo previsto, la gente siguió alborotada e insistiéndole al licenciado en que lo apresara. Como el psihipqua veía que gozaba de su protección, estaba muy contento y siguió visitándolo. Por ese entonces fue cuando pidió ayuda en contra de los "caribes", y estuvieron cinco o seis días luchando juntos contra ellos. Cuando estaban en medio de esa guerra, el licenciado le dijo que era su amigo

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 242 20/12/12 5:34

y no quería su oro, pero los otros cristianos querían que les pagaran los caballos que el psihipqua anterior había matado, pues valían mucho. Le aclaró que lo que quería era el oro del otro, no el suyo. Sagipa le respondió que no lo tenía porque "Bocota" lo había escondido. Fue entonces cuando decidieron apresarlo y el jefe prometió llenar un bohío en veinticinco días. Inmediatamente comenzaron a llegar indios cargados, pero de plumas, huesos y cascabeles. Los españoles se sintieron burlados y le reclamaron al psihipqua, quien les contestó que ese era su oro. Evidentemente, se trataba de una táctica dilatoria que no le funcionó, pues lo siguieron presionando y debió prometer que en diez días cumpliría, o de lo contrario lo matarían[8]. En total les alcanzó a dar unos 3.000 pesos (13,8 kilogramos), pero los cristianos se siguieron quejando porque les parecía muy poco, y alegaban que tenían mucho trabajo cuidándolo de día y de noche (AGI, *E* 1006 A, f. 69 v.).

En la versión de Oviedo, basada en los testimonios de Juan del Junco y Gómez del Corral, en 1541, el bohío que Sagipa prometió llenar medía 25 pies en cuadro (7,5 metros por cada lado) y el plazo fue de 20 días. Les prometió a los españoles por lo menos unos 15 millones de pesos (unos 69.000 kilogramos) y 3 escudillas grandes llenas de esmeraldas. El licenciado le dijo al psihipqua que los indios no cumplían sus promesas, y por eso le "rogaba" que se quedara en su casa esos veinte días y no se enojara. Durante ese tiempo estuvo muy bien atendido por sus criados y mujeres. Pero los días pasaron y Sagipa no cumplió. Los conquistadores le renovaron el plazo en dos oportunidades, pero sin ningún resultado. El general terminó enojándose y lo trató "menos bien" poniéndolo en "prisiones ligeras". Después de tres o cuatro meses de estar esperando, los españoles se impacientaron y decidieron someterlo a un juicio (6: 166, 225-226).

No sabemos si este juicio realmente se llevó a cabo. De todas formas, el licenciado presentó en España unas actas del escribano Juan Rodríguez de

[8] Esta anécdota, contada por San Martín, dio pie para que Friede afirmara que la muerte de Sagipa había sido producto de un "malentendido cultural" por el enfrentamiento de dos concepciones de la riqueza irreductibles: el oro y los caracoles. Varios años después, Londoño retomó esta idea: "Los españoles esperaban que entregaran el metal que era epítome de la riqueza dentro del mercantilismo europeo, y el cacique dio ofrendas de carácter sagrado a estos seres venidos de los confines del mundo, del cielo" ("Los muiscas" 111). Además de que resulta incorrecto asumir que los indios creían que los españoles venían del cielo, aceptar estas opiniones implicaría que Sagipa no era lo bastante inteligente como para entender lo que estaba sucediendo ni la diferencia que había entre una manta, un caracol y los metales preciosos.

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 243 20/12/12 5:34

Benavides para certificar la forma como se había desarrollado, en un intento por demostrar que el psihipqua había muerto por una enfermedad y no por los tormentos. Benavides certificó que Quesada se había visto obligado a capturar a Sagipa presionado por sus hombres, y que el juicio se había realizado en marzo de 1539, con Hernán Pérez de Quesada como su curador (abogado defensor). El reo fue procesado por haber ocultado unos 10.000 marcos de oro (unos 2.300 kilogramos) y 10.000 esmeraldas de propiedad de su antecesor, considerado, a su vez, como traidor a la corona[9]. Al final fue condenado a cuestión de tormento y la sentencia fue apelada, pero se ratificó. Entonces lo sometieron al tormento de cuerda, con las manos atadas a una viga, pero se aclaró que no sufrió ningún daño importante (AGI, *E* 1006 A cit. en Friede, *Documentos* 5: 113-115, doc. 1236). Don Gonzalo de Huesca contó que Sagipa salió de prisión en buen estado de salud e incluso solía pasear con él por Santafé, cuando la ciudad tenía cerca de un mes de fundada. Pero luego empezó a quejarse de unos fuertes dolores de cabeza. Un día lo encontraron muerto en su bohío, a pesar de que la noche anterior se veía bien y habían cenado juntos (AGI, *E* 1006 A, f. 146 v.).

Quesada también presentó una probanza hecha en Santafé el 8 de abril de 1539 por el procurador Pedro Sotelo, en la cual varios vecinos y conquistadores declararon que el licenciado no había tenido culpa en la muerte del psihipqua y contaron otra versión de los hechos. Dijeron que después de apresarlo le dieron tormento de cuerda dos veces, pero "suavemente". Sagipa les mintió diciendo que el oro estaba escondido en la Casa del Monte y lo enviaron con San Martín y Suárez a buscarlo, pero cuando llegaron no encontraron nada. Al verse burlados, se enfurecieron y le quemaron los pies, lo cual le ocasionó una enfermedad que lo llevó a la tumba al cabo de unos días. Los declarantes hicieron énfasis en que se debía tener en cuenta que este era un hombre "delicado", acostumbrado a la buena vida y a los placeres. Además, su muerte no había causado ningún escándalo. Los indios se habían alegrado, e incluso se preguntaban: "¿por qué habían aguardado a que muriese tan mal hombre?, ¿por qué no lo habían matado los cristianos?" (AGI, *E* 1006 A cit. en Friede, *Documentos* 5: 139-145, doc. 1264).

Lo sucedido con Sagipa muestra que la alianza con los cristianos no bastó para librar de la muerte a varios jefes. Las circunstancias políticas inestables

[9] Un marco equivale a 230 gramos.

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 244 20/12/12 5:34

de los primeros años hacían que los compromisos fueran frágiles y las traiciones muy frecuentes. Una vez que los españoles empezaron a sentirse seguros en el territorio, empezaron a presionar a los amigos para que les dieran oro, comida y otras cosas. Cuando ellos y sus comunidades se resistían, por considerar que las demandas eran excesivas, los obligaban a obedecer sometiéndolos a una variedad de torturas. La violencia se dirigía, sobre todo, contra los psihipquas más importantes, que eran humillados y atormentados en público para que los demás escarmentaran. Con frecuencia, las torturas conducían a la muerte, y por eso comenzaron a volverse más precavidos. Michael Francis descubrió, basándose en un documento del cabildo de Tunja, de 1544, que algunos psihipquas enviaban a otros indios en su lugar cuando los llamaban los españoles para protegerse y no revelar su identidad ("The Muisca" 62-63). Los documentos consultados en esta investigación confirman que fue una táctica que se desarrolló desde los primeros encuentros. Aguado contó que durante la guerra contra Sagipa, los psihipquas que estaban negociando la paz con Quesada temían ir a hablar personalmente con los cristianos. Entonces disfrazaban a algún indio y lo llevaban, con todas las ceremonias necesarias. Así protegían a los jefes verdaderos, que solamente se atrevieron a ver al general cuando se sintieron más seguros (1: 310).

El episodio más famoso de esta clase de engaños fue el de Tunja, que ya se analizó en la sección dedicada a los cacicazgos muiscas prehispánicos, debido a la confusión que generó sobre la verdadera identidad del hoa que encontraron los españoles en 1537 y la supuesta existencia de un cacicazgo llamado Ramiriquí, en el marco de una estructura dual. Recordemos que el jefe era un anciano llamado Eucaneme, cuya avanzada edad ya no le permitía ejercer el mando. Por lo tanto, su sobrino Quiminza era el que se encargaba de todas las tareas, incluyendo la guerra y las negociaciones con los extranjeros. Probablemente, fue él quien debió sufrir el secuestro a manos de los hombres de Quesada y pagar por su liberación. Los indios de Tunja lograron mantener engañados a los conquistadores mientras ellos se ocupaban de consolidar su dominio por todo el territorio; al menos durante los dos primeros años. En el momento de la fundación de Tunja, el 7 de agosto de 1539, los españoles aún estaban convencidos de que el hoa era Quiminza, y así quedó consignado en el acta que se ha conservado hasta nuestros días (AHRT, *AHT* 1, f. 3 r.). Ese mismo año, Pérez de Quesada, quien actuaba como teniente de gobernador, tomó en encomienda a Quiminza, y en enero de 1540 se lo traspasó a Juan del Junco. Se

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 245 20/12/12 5:34

ignora en qué momento se aclaró el asunto, pero debió ser por estos días, porque unos meses después, tanto Eucaneme como Quiminza fueron ejecutados, y en ese entonces ya se sabía que el primero era "el cacique viejo" y el segundo, su sobrino. Conocemos el episodio gracias a la demanda que puso en 1570 el hijo de Juan del Junco para que le devolvieran la encomienda que había sido de su padre, y que había perdido cuando regresó a España en 1541 (AGI, *J* 505, núm. 1, ramo 1, ff. 7 r., 141 r., 149 r.-149 v.). A finales de la década de 1560, cuando Aguado redactó su crónica, solamente quedaban confusos recuerdos de este episodio. El cronista contó que Tunja había intentado dirigir a los españoles hacia el cercado de un "hermano" suyo cuando llegaron a su pueblo por sorpresa, pero un guía que llevaban lo delató y les dijo cuál era el verdadero hoa (1: 285). Sin embargo, las cosas no fueron así, ya que los españoles tardaron dos años en darse cuenta del engaño.

Otro caso similar fue el de Icabuco. Cuando los conquistadores estaban en el pueblo de Turmequé, durante los primeros días, el psihipqua Zipaguache de Icabuco envió a un pariente llamado Foscamoche para que se entrevistara con los extranjeros, y con él les mandó comida y algunos regalos. Los indios lo vistieron como si fuera el psihipqua y lo llevaron en andas, con todas las ceremonias que se acostumbraban, para que los intrusos pensaran que era el jefe. Como era un muchacho joven, los españoles lo apodaron "el Zipa Chiquito" y asumieron que era el psihipqua de Icabuco. La identidad exacta del muchacho no se pudo establecer, debido a la confusión que se generó después. Durante un juicio adelantado unos veinte años más tarde, el tyba y pregonero Ochonoba dijo que Foscamoche también se llamaba Castiba. Era fundidor de oro y el psihipqua lo tenía para hacerle chagualas, que eran unos pendientes que se usaban en las narices. Pero el encomendero Gonzalo Suárez aseguró que Castiba era un tyba de Guatavita, y Foscamoche era su hijo. Cuando se hizo adulto regresó a su tierra y fue asesinado durante una riña en el mercado de Súnuba. Suárez todavía recordaba que el muchacho siempre llegaba cargado en hombros y todo el mundo decía: "¡Ya viene el Zipa Chiquito!" (AGI, *J* 488, ff. 8 v., 13 r.).

En ciertos casos, las precauciones que tomaron los jefes no fueron suficientes y hubo trágicos desenlaces. Gracias a la demanda que les puso Lebrón a los hermanos Quesada a comienzos de la década de 1540, sabemos la suerte que corrieron algunos, poco tiempo después de haberse aliado con los españoles. El psihipqua de Suesca, por ejemplo, fue torturado, hasta morir, por Pérez de Quesada, poco después de la partida de su hermano (AGI, *E* 1006 A).

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 246 20/12/12 5:34

El psihipqua de Chía corrió la misma suerte, junto con su sucesor inmediato, llamado Saangue, quien también heredaba el cacicazgo de Bogotá (AGI, *J* 1123 cit. en Friede, *Documentos* 6: 118, doc. 1549). Varios de los testigos interrogados en Santa Marta y Santo Domingo contaron detalladamente lo sucedido. Un hombre llamado Gil Martín dijo que Pérez de Quesada le había ordenado al sucesor de Sagipa y a sus tybas que le llenaran un cofre que podía contener siete u ocho mil castellanos de oro (de 32,2 a 36,8 kilogramos). Los indios se llevaron el cofre al pueblo de Bogotá y dijeron que en unos veinte o veinticinco días lo llenarían. Pero al cabo de una semana el psihipqua huyó, al ver que no podría hacerlo. Entonces Melchor de Valdés fue enviado a castigarlo y el jefe murió durante los enfrentamientos. Otro conquistador, Blasco Romero, contó que Pérez de Quesada envió a Baltasar Maldonado al pueblo de Bogotá para que averiguara quién era el nuevo jefe y dónde se había escondido. Los españoles y los indios amigos anduvieron por las sierras, recorrieron todos los pueblos y tomaron hombres y mujeres, que eran llevados ante Maldonado para ser interrogados. Como no le decían nada, les cortaba las manos o los aperreaba. En Bojacá, Maldonado ordenó atacar por sorpresa a unos tybas de Bogotá que dieron la paz y habían salido de las montañas donde estaban alzados, confiados en la palabra que les dio. Cuando estaban haciendo sus casas, los cogió y uno a uno les cortó las manos con un alfanje, mientras les decía que ese era el castigo por no revelar dónde estaba el "nuevo Bogotá". En esa ocasión se cortaron de sesenta a setenta manos (AGI, *E* 1006 A, ff. 19 r., 27 v.).

Además del asesinato de Sagipa y sus sucesores, Jerónimo Lebrón acusó a los hermanos Quesada de una larga serie de abusos contra las autoridades indígenas que colaboraron en la Conquista. Gonzalo Jiménez habría obligado, por medio de torturas, a varios psihipquas a darle oro para su viaje a España, mientras que Hernán Pérez habría quemado al psihipqua de Sogamoso y asesinado a un hermano suyo, "que era señor por sí". También lo acusaron, junto con Gonzalo Suárez, de haber prometido la paz a los jefes de la región de Tunja para luego asesinarlos cuando se presentaron en la ciudad. A Baltasar Maldonado se lo acusó de cortar narices y manos durante algunos enfrentamientos en Duitama, cuyo psihipqua, después de haber aceptado servirle, fue asesinado por negarse a darle más de 2.000 pesos de oro. Gonzalo García Zorro y un tal Contreras fueron acusados de haber quemado a otro psihipqua y a su hermano. Pedro de Colmenares habría torturado al psihipqua de Bosa, y se decía que por tal motivo se había alzado contra los españoles. Finalmente,

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 247 20/12/12 5:34

se acusó a Hernán Venegas por unos perros que tenía, y a los que "encarnizaba" lanzándolos contra los indios hasta que los despedazaban (AGI, *E* 1006 A, f. 4 v.). Sin embargo, cabe señalar que no se puede confiar ciegamente en estas acusaciones. Los testimonios recogidos por Lebrón provenían de los enemigos de los Quesada, resentidos porque consideraban que el reparto de las ganancias había sido injusto. Por lo tanto, querían hacerlos caer en desgracia y, seguramente, exageraron los abusos.

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 248 20/12/12 5:34

CAPÍTULO 6

Los hombres que pedían el oro: el establecimiento de la encomienda

La muerte de los psihipquas más poderosos y la fundación de las ciudades de Santafé (1538), Tunja (1539) y Vélez (1540) no significaron el fin de la guerra ni el dominio total del territorio, como se pretendió después. En realidad, no fueron más que el comienzo de un lento y complicado proceso que se extendió por lo menos hasta la década de 1550, decenio en el cual se fue implantando progresivamente la autoridad colonial en los pueblos indígenas del altiplano cundiboyacense y se estableció el sistema de la encomienda. Pero aun después de esa fecha, el control efectivo solamente se ejercía en lugares muy específicos, como las ciudades, mientras el resto del territorio seguía controlado por los nativos, aunque estuvieran teóricamente sometidos. Eran islas españolas en medio de un mar indígena. Las comunidades conservaron un alto grado de autonomía a través de la negociación y la adaptación. El resultado final fue un dominio incompleto, frágil, que recordaba lo que habían sido las unidades políticas prehispánicas y los lazos que las unían. Además, durante aquellos años algunos jefes importantes, como Icabuco, Guatavita, Ubaque o Sogamoso, reemplazaron a los antiguos psihipquas mayores en cuanto poderes indígenas dominantes en el altiplano y constituyeron nuevas entidades políticas.

Ante esta realidad, autores como Restall y Kamen han llegado a cuestionar el uso de la palabra *conquista*, porque da una falsa sensación de dominio completo. Según estos autores, los conquistadores intentaron convencer a la corona de que habían cumplido con su parte, y con ese fin ocultaron los resultados incompletos y los fracasos, y exageraron el grado de control que habían

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 249 20/12/12 5:34

logrado. También se dieron encomiendas en territorios aún desconocidos, y sus habitantes fueron considerados súbditos del rey, incluso antes de ser "descubiertos", bajo el supuesto de que la corona tenía derechos sobre las tierras y las gentes. La guerra se hacía, entonces, para consolidar esta posesión, y la resistencia era considerada "rebelión" (Restall, *Los siete* 108). Sin embargo, era claro que solamente se podían considerar rebeldes aquellos que habían aceptado someterse previamente. Además, lo que los indios amigos juzgaban como una alianza más bien simétrica era interpretado por los españoles, equivocadamente, como un reconocimiento de vasallaje, un acto de sumisión. La guerra era una reacción normal ante un aliado abusivo que no cumplía con los pactos y no respetaba las costumbres tradicionales.

Spalding ha mostrado que la muerte de Atawallpa no marcó el final de la conquista del Perú, como lo aseguraron los europeos, sino un episodio más de la guerra civil que se desarrollaba en el imperio desde la década de 1520 ("The Crises" 925-927). Los españoles fueron vistos como una de las múltiples facciones que luchaban por el poder después de la desaparición de los líderes principales. Al apoyar a Manco Inca, Pizarro no nombró un "inca títere", como se ha pretendido generalmente, pues era el legítimo sucesor. No hizo más que reconocerlo y buscar una alianza con sus seguidores. Manco intentó reconstruir el poder desde Cusco sofocando la rebelión de Quito y usó a los conquistadores con ese fin. Su ascenso supuso el final de la guerra civil y la reconstrucción del sistema político andino. En 1533 los españoles asistieron a su coronación como invitados, al mismo nivel de las élites de otras etnias extranjeras. Esto fue interpretado, erróneamente, como una señal de sometimiento. Las autoridades andinas tuvieron que aprender a lidiar con ese grupo de guerreros bárbaros, ávidos de oro. Con el tiempo supieron ser cautelosos, porque los descuidos o el exceso de confianza se pagaban caro. Pero los saqueos que siguieron a la derrota de los incas fueron vistos como un comportamiento normal de los vencedores. La violencia era una forma de consolidar el poder y someter a los rebeldes, y no era algo ajeno a sus tradiciones.

Manco, finalmente, consideró que sus aliados eran demasiado peligrosos y rompió la alianza. Intentó retomar Cusco en 1536 sitiándola con una tropa de entre 100.000 y 200.000 hombres, y atacó al mismo tiempo la recién fundada Lima, pero los grupos locales se unieron a los españoles en una coalición que terminó derrotando a los incas. Manco se retiró a Vilcabamba y se convirtió en el líder de una pequeña entidad política en los márgenes de los Andes.

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 250 20/12/12 5:34

Entonces el territorio volvió a ser una colección de cacicazgos autónomos, como lo era antes del surgimiento del imperio. En el Nuevo Reino las unidades políticas más grandes se fragmentaron, algunos pueblos volvieron a ser independientes y otros armaron nuevos cacicazgos. Por esta razón, los conquistadores tuvieron que negociar grupo por grupo su sometimiento. En esta situación fragmentada, los cacicazgos independientes se convirtieron en un actor importante, y las élites muiscas, como las andinas, actuaron para asegurar sus alianzas con los nuevos dueños del poder.

El manual de Vargas Machuca muestra claramente que la capacidad de negociación de los conquistadores para consolidar el dominio sobre los grupos indígenas era tan importante como la fuerza de las armas. El autor dedicó toda una sección de la obra (el libro IV) a dar consejos sobre la forma de tratar a los nativos después de su derrota, con el objetivo de fundar ciudades en los territorios conquistados para mantener la paz a largo plazo. Aseguró que cuando los indios eran "desbaratados" solían huir, pero enseguida los caciques y capitanes mandaban "embajadores" a dar la paz, diciendo que querían servir y siempre cargados con algunos regalos "de poca importancia". El autor insistía en que la victoria consistía en ponerlos en fuga y atemorizarlos, no en matarlos, porque "los queremos más vivos que muertos". El caudillo debía entonces reunirse con ellos y, por medio de los intérpretes, manifestarles que ahora tenían que dar vasallaje al rey y no seguir "delinquiendo" ni traicionando su palabra, porque serían castigados. Luego debía abrazarlos, en señal de paz, organizar una comida y darles algunos presentes de poco valor, porque no había "niños más amigos de juguetes". Era aconsejable pedirles algunos rehenes, preferiblemente sus hijos, para que se criaran entre los españoles y aprendieran su lengua y costumbres. Debía decirles que dejaran las armas, pues ellos se harían cargo de su defensa y amparo. Luego los dejaría volver a su tierra, pero encargándoles que enviaran comida al campamento, mientras fundaban algún pueblo.

Cuando la mayor parte de la tierra estuviera rendida, el caudillo debía citar a los caciques y señores para informarles que querían hacer sus casas y no seguir en guerra; que a partir de ese momento serían buenos amigos y los defenderían. Enseguida se elegiría un buen lugar para construir un pueblo. Era muy importante pedir el "voto" de los señores de la tierra e ir con ellos a ver el sitio, como sucedió en el caso de Santafé. A continuación se procedería a las ceremonias de fundación, de acuerdo con las ordenanzas reales. La construcción de los edificios públicos, como el cabildo y la iglesia, se les debía encargar

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 251 20/12/12 5:34

a los caciques amigos. Entre ellos se conseguirían los trabajadores, que también colaborarían haciendo sementeras para los pobladores. Después debían salir a "correr la tierra" para hacer un listado de los caciques que luego serían entregados en encomienda. Si se podía, se irían bautizando. Se harían descripciones de todos los recursos y se pondría nombre castellano a ríos, montañas y otros lugares importantes.

Vargas recomendaba insistentemente dar muy buen tratamiento a los indios que se rendían, y aseveraba:

> El vasallo conquistado que no recibe beneficio por el vasallaje que ha dado, será como un árbol mal arraigado, que cualquier viento le derriba, y corre este riesgo, porque viendo la ocasión, tienden sus gallardetes, quebrando la paz dada, confederándose con el enemigo contra los nuestros. (2: 50)

Decía que por no tener en cuenta este consejo, los franceses habían perdido a Sicilia; el Estado de Milán, al reino de Nápoles; y los ingleses, algunos de sus dominios. Aseguraba que a los pueblos indígenas les daba lo mismo estar al amparo de España que de otro. Por eso recomendaba gobernar en paz y justicia. Para mantener su amistad se les debía dejar hacer sus sementeras y dar regalos de vez en cuando. A los caciques era bueno darles ganado y caballos, y estimularlos a que los criaran. También se les debía enseñar a construir ingenios de azúcar y permitir guardar una parte de la producción de las minas de oro y esmeraldas, pues estas fácilmente se podrían recuperar después vendiéndoles cosas como sombreros, peines o cuentas de collar:

> y otras de más y menos valor, con que andan contentos y están seguros y sirven el doble. [...] Y si en esto considerásemos cuál de los dos es más interesado, hallaremos que lo es el encomendero que, mediante tenerlos contentos, tiene tierras, casa, hacienda y autoridad y descanso. (2: 54-55)

El buen caudillo debía apoyar a los caciques y hacerlos obedecer y respetar. Había que obligar a volver a quienes estuvieran huyendo y procurar que nadie les usurpara sus casas ni tierras. Se debía hablar bien de los indios fugitivos, que no habían dado la paz, para que entendieran que si regresaban serían bien tratados, pero si no lo hacían serían perseguidos y sus casas y labranzas se

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 252 20/12/12 5:34

les darían a otros. Y si el caudillo empeñaba su palabra, esta debía cumplirse, "porque no hay cosa que más altere al indio conquistado que quebrarle las condiciones y palabras" (2: 57).

Las recomendaciones de Vargas Machuca eran el fruto de su larga experiencia en las Indias y fueron escritas mucho tiempo después de la conquista del Nuevo Reino. Los hombres de Quesada siguieron unas pautas muy similares; ante todo, en la forma como negociaron y fueron estableciendo su dominio sobre los cacicazgos muiscas. Por ejemplo, Mateo Sánchez Cogolludo, quien fue acusado en 1544 de maltratar a los indios de Cómbita, se defendió alegando que era todo lo contrario, y que gracias a sus gestiones habían "dado la paz". Los indios se habían refugiado en el monte y el capitán Céspedes había sido enviado para "desencastillarlos", pero fracasó por sus métodos violentos. Luego había ido él, y tras prometerles buen tratamiento, habían aceptado servirle. Para que estuvieran contentos, les daba camisetas, paños, bonetes, cuchillos, tijeras, zapatos, cuentas y otras cosas de Castilla que les gustaban (AGN, *CI* 24, f. 570 r.). En 1547 Hernán Venegas contó un caso similar con los indios de Chía, y alegó que Juan Muñoz de Collantes les daba malos tratos y por eso habían huido al monte, donde aún estarían si no hubiera sido por él. En ese momento andaban inquietos, pues corrían rumores de que le iban a quitar la encomienda y amenazaban con devolverse al arcabuco (AGI, *J* 1096, núm. 6). En una fecha tan tardía como 1560 aún era necesario utilizar algunas estrategias para lograr que los indios sirvieran a sus encomenderos; sobre todo, en las zonas periféricas del altiplano. Durante la visita que realizó el oidor Tomás López a la región del Cocuy, en el extremo nororiental del territorio muisca, el encomendero Andrés López de Galarza contó que cuando le asignaron la encomienda los indios vivían dispersos y le tocó convencerlos para que se recogieran en sus casas[1]. Pero todavía faltaban muchos por llegar. Además, debido a la epidemia de viruelas que azotó la región entre 1558 y 1559, no había querido acosarlos con tributos. Por eso solamente les pedía la mitad, e incluso la tercera parte, de las mantas que le tenían que dar, sin exigirles nada más (AGN, *VB* 18, f. 293 r.).

[1] El repartimiento del Cocuy quedaba unos 140 kilómetros al nororiente de Tunja, en el piedemonte llanero. Esta región fue incluida en la provincia de Tunja, pero los grupos que la habitaban se han considerado tradicionalmente como pertenecientes a una etnia diferente: los tunebos (o uwas). Sin embargo, teniendo en cuenta la diversidad de los grupos que se han denominado muiscas, y las afinidades lingüísticas y culturales, no resulta tan arbitrario incluirlos dentro del territorio que se viene analizando.

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 253 20/12/12 5:34

Durante los años turbulentos que se vivieron a comienzos de la década de 1540, el hecho de tener a un encomendero claramente definido también representaba algunas ventajas para los caciques y sus comunidades. La principal era que al aceptar servirle a un conquistador se pasaba de una situación de saqueos y abusos indiscriminados a una forma de explotación más organizada. Es decir, desde la llegada de los primeros conquistadores en 1537, y por lo menos durante los dos años siguientes, los españoles exigieron a las comunidades indígenas que encontraban a su paso todo lo necesario para su sustento y practicaron el pillaje generalizado. Pero al otorgarse las primeras encomiendas, los indios de una o varias comunidades adquirieron la obligación de servirle a un solo personaje. Si otro llegaba a pedirles algo, podían negarse legítimamente y acudir ante su encomendero o las autoridades coloniales para que los defendieran. Hacia 1539 los mismos psihipquas de la región de Tunja se presentaron ante las autoridades españolas y pidieron que se les asignara un encomendero, para saber a quién tenían la obligación de servir. Con esto pretendían que cesaran las exigencias de los otros conquistadores (AHRB, *AHT* 1, f. 3 r.)[2]. También hacia 1565 se contaba que durante los primeros años de la Conquista había ido Baltasar Maldonado a sofocar cierta rebelión en la región de Sogamoso, y Domingo de Aguirre se le había enfrentado cuando quiso cortar algunas manos y pies a la gente del tyba Tutasa, porque los rebeldes pertenecían a su encomienda (AGN, *E* 31, ff. 121 v.-122 v.).

Esta situación tiene muchas semejanzas con lo sucedido en otras regiones de la América española. Spalding ha constatado que la entrega de las primeras encomiendas en el Perú tuvo la intención de organizar el saqueo indiscriminado para limitarlo a un individuo en una comunidad. El encomendero pedía tributos a un kuraka y sus sujetos, pero debía protegerlos de las exigencias de otros españoles. Las demandas de trabajo y bienes fueron resistidas y negociadas hasta que se alcanzó un equilibrio. Esos acuerdos fueron muy variables y se convirtieron en costumbres locales. Por lo tanto, el sistema de la encomienda dependió, en gran medida, de la colaboración de los jefes étnicos. Los encomenderos fueron considerados como equivalentes a los gobernadores que habían impuesto los incas (*toci ricoq*) y quienes también eran extranjeros con amplios poderes y representaban a un monarca lejano. El sistema español

[2] Según Hernán Pérez de Quesada, fue Quiminza quien le dijo esto.

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 254 20/12/12 5:34

reemplazó la dominación inca, pero los niveles locales siguieron funcionando sin mayores cambios. Los encomenderos incluso adoptaron fiestas, rituales y comportamientos similares a los de los gobernantes prehispánicos (*Huarochirí* 124-127). Stern ha descrito una situación similar entre los encomenderos de la provincia de Huamanga, quienes procuraban mantener contentos a sus kurakas, consiguiéndoles tierras y dándoles regalos. Ellos, por su parte, aprovechaban el poderío europeo contra sus enemigos. Además, algunos encomenderos actuaron como verdaderos "etnógrafos" adaptándose a las costumbres de cada lugar y ejerciendo la reciprocidad y la redistribución. De hecho, los españoles dependían de los kurakas para conocer los recursos de los que disponían, para organizar la mano de obra y para gobernar a los indios (*Los pueblos* 68-70).

Quesada se vio obligado a entregar las primeras encomiendas o *repartimientos* en el Nuevo Reino, debido a la llegada de las otras dos expediciones al altiplano cundiboyacense[3]. Se dijo que la tierra estaba "desbaratada", sin comida ni provisiones, y por eso se hacía necesario organizar mejor el abastecimiento, para evitar el saqueo indiscriminado (AGI, *J* 493, núm. 3; Lebrija y San Martín 113). De esta manera, a cada conquistador con grado de capitán se le entregó un psihipqua que le daría lo necesario para su sustento y el de sus hombres. Los "caciques mayores" (que para Lebrija y San Martín eran Bogotá, Tunja y Somondoco, "el señor de las esmeraldas") no se encomendaron en ese momento, a la espera de consultar con la corona. Cada psihipqua se entregó con sus subordinados y se permitió que los siguieran gobernando "como los poseían y mandaban antes y al tiempo que los cristianos entraron a este Nuevo Reino de Granda", como se anotó en el documento que se le entregó a Pedro Puelles al recibir al psihipqua de Chía o en el que se le dio a Cristóbal de Roa al recibir el psihipqua de Itenza. Debe señalarse, además, que ninguno de los dos pudo tomar posesión efectiva de su repartimiento, por lo menos durante el resto de ese año (AGI, *ASF* 80, ff. 62 r.-71 r.; AGI, *J* 493, núm. 3).

[3] La voz *repartimiento* se usó en el Nuevo Reino como sinónimo de *encomienda*. De acuerdo con el diccionario de la Real Academia Española, así se llamó durante la Edad Media al sistema que se adoptó para repoblar algunas regiones españolas después de la reconquista cristiana. Consistía en redistribuir casas y heredades de las poblaciones sometidas entre los que habían participado en la lucha. Luego la palabra se usó en América, a partir del siglo XVI, para referirse al sistema mediante el cual se entregaban indios a los conquistadores para que trabajaran en explotaciones agrícolas y mineras (*Diccionario de la lengua española. Vigésima primera edición* 1256).

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 255 20/12/12 5:34

Un episodio narrado muchos años después por Juan de Torre sobre la forma como se repartieron los indios de Bosa puede ilustrar las dificultades que tuvieron los primeros encomenderos. Durante la visita del oidor Tomás López (1560), el conquistador fue acusado de haber torturado al psihipqua y a los tybas en 1539. Entonces se defendió contando que cuando Quesada "repartió la tierra" había ido a su repartimiento, pero no encontró ni al psihipqua ni a los indios. Todos habían huido, pues el lugar estaba ocupado por los hombres que llegaron del Perú con Belalcázar. Durante tres días buscó al jefe, y cuando lo encontró lo convenció de regresar al pueblo, y acordaron volverse a ver en dos días en Santafé. El psihipqua cumplió y comenzó a llevarle comida y otras cosas a la ciudad, pero Torre se fue en 1540 con la expedición de Hernán Pérez de Quesada a la Casa del Sol y no supo más de su encomienda. Cuando el conquistador regresó, lo fue a visitar un psihipqua diferente, quien le dio una esmeralda y 1.400 pesos de oro como tributo. Después le siguió dando esmeraldas, pero finalmente Pérez de Quesada le quitó el repartimiento y se lo dio a Pedro de Colmenares (AGN, *VB* 18, ff. 234 r.-263 v.).

Cuando un conquistador recibía un título de encomienda debía hacerlo efectivo mediante una ceremonia de toma de posesión. En ese trámite también participaban los psihipquas, como representantes de sus comunidades. Los títulos eran expedidos por la máxima autoridad de cada provincia. Generalmente, eran firmados por los gobernadores o sus lugartenientes, quienes, a su vez, habían sido los caudillos de las expediciones de conquista. Era una de las prerrogativas que les daba la corona en los acuerdos llamados capitulaciones, que se hacían previamente. Cuando ya se establecía todo el andamiaje administrativo colonial, la facultad de entregar encomiendas pasaba a las audiencias reales. En el caso del Nuevo Reino, los títulos fueron expedidos antes de 1550 por los gobernadores, y después de esta fecha, por los presidentes y oidores de la audiencia de Santafé. Una vez que el título le era entregado, el beneficiario debía presentarse ante el cabildo de la ciudad en cuya jurisdicción estaba el repartimiento, para que las autoridades locales hicieran la entrega formal. Entre el momento en que se elaboraba el título y la toma de posesión podían pasar semanas, e incluso meses; sobre todo durante los primeros años. Esto se debía a que en muchas ocasiones los gobernadores repartieron encomiendas sin que los indios estuvieran completamente "pacificados", y hasta sin tener una idea clara sobre la composición del grupo que estaban entregando, su ubicación o la identidad de su jefe.

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 256 20/12/12 5:34

La ceremonia se realizaba en el recinto del cabildo. Era presidida por el justicia mayor o el alcalde ordinario. Además, debían estar presentes un escribano, que tomaba nota y daba fe de todas las actuaciones; el encomendero, o su representante legal; el psihipqua y los testigos. Cuando la encomienda incluía varios cacicazgos independientes, se presentaban todos los jefes involucrados. Además, era común que fueran acompañados por algunos tybas e indios de alto rango, que participaban directamente como representantes de sus capitanías o en calidad de testigos. Hubo casos excepcionales en los que no se pudo llevar al psihipqua o a los tybas, y las ceremonias tuvieron que hacerse con indios comunes, que pertenecían al grupo en cuestión, pero no tenían ninguna autoridad. Esto pasó, sobre todo, cuando el cacicazgo que se entregaba no había sido sometido y sus jefes se negaban a presentarse ante los españoles. El alcalde tomaba el título en sus manos y lo leía en voz alta. Luego lo besaba y lo ponía sobre su cabeza, en señal de acatamiento. Enseguida preguntaba sus nombres y su lugar de origen a los psihipquas y tybas presentes; usaba un intérprete cuando todavía no hablaban español. A continuación seguía el momento más importante, que se estructuraba como un verdadero rito de paso. El alcalde tomaba de la mano a los jefes indígenas y, de manera muy solemne, los entregaba al encomendero, mientras declaraba que lo hacía en señal de posesión. El encomendero, entonces, los tomaba de la mano y caminaba de un lado a otro del recinto diciendo que los recibía. Luego les quitaba las mantas que traían puestas y se las volvía a poner. Este era el momento culminante. Mientras tanto, el escribano iba tomando nota y certificaba que todo se había hecho sin que nadie se opusiera. Con esto se daba fin a la ceremonia, aunque es probable que después continuara con fiestas y regocijos[4].

La toma de posesión era el ritual que convertía a los nativos americanos en vasallos de la corona española. A través de él se incorporaban a la monarquía y adquirían una serie de derechos y deberes. El encomendero y las autoridades coloniales, como representantes del rey, adquirían el compromiso de proteger a los indígenas y evangelizarlos. Esta protección significaba que no serían

[4] Esta descripción se basa en las ceremonias de toma de posesión de cuatro encomiendas: la de Guatavita, por Hernán Venegas en 1541 (AGN, *CI* 22, f. 80 r.); la de Turmequé, por Francisco de Villaviciosa en 1542 (AGI, *J* 1096, núm. 4, ff. 1 r.-2 v.); la de Icabuco, por Gonzalo Suárez en 1547 (AGN, *E* 11, ff. 59 r.-60 v.), y la de Ramiriquí-Tunja, por Pedro López Patiño de Haro en 1559 (AGI, *J* 505, núm. 1, ff. 225 r.-230 v.).

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 257 20/12/12 5:34

esclavizados ni maltratados; también, que se castigaría a quienes incumplieran el pacto. La principal tarea del rey y de sus funcionarios era impartir justicia, lo cual no solo se entendía en el sentido estrictamente judicial, sino también en el sentido de ayudar a sus vasallos más débiles y menos favorecidos. A cambio, los indígenas debían dar obediencia y tributos. El acto de despojarlos de sus mantas y volvérselas a poner constituía el momento *liminal* del rito de paso, en el que se operaba la transformación de su condición social. Por medio de este dispositivo, un muisca se transformaba en un *indio*; es decir, entraba en una categoría jurídica y social completamente nueva, que implicaba una serie de relaciones claramente establecidas por el ordenamiento colonial. Valdría la pena investigar el origen de estas ceremonias y las variantes que tuvieron en otras regiones de América. Seguramente fueron adaptaciones de las ceremonias medievales castellanas mediante las cuales se reconocía el vasallaje, pero no hay que descartar algunos aportes americanos. Por ejemplo, resulta muy sugestivo el papel que cumplían las mantas en este caso, teniendo en cuenta la gran importancia que se les daba dentro de las sociedades muiscas.

La implantación de la encomienda trajo cierta estabilidad en el territorio y con ella se logró una relativa disminución de los conflictos, lo que les permitió a los indios reanudar sus actividades económicas tradicionales, e incluso, emprender otras, como la ampliación de sus redes de comercio. Esto también fue visto por algunas comunidades como una ventaja derivada del sometimiento al nuevo sistema de gobierno. En una visita al pueblo de Susa, realizada en 1551, se informó a los indios que en adelante debían servir a los cristianos y se les dijo que "para siempre jamás han de residir los cristianos en esta tierra". Ellos, aparentemente, contestaron que seguirían sirviendo como lo habían hecho desde los primeros años y que así lo harían para siempre. Cuando se murieran, "sus hijos y sus hermanos quedarían para servir". Luego añadieron que en ese momento vivían mejor y "más descansados" que antes de que hubieran venido los cristianos, y cuando el visitador les preguntó la razón, afirmaron que después de la llegada de estos podían andar por toda la tierra hasta el Río Grande (Magdalena) y hasta Chipatá (un lugar ubicado a unos 70 kilómetros al norte). Antiguamente no podían hacerlo, porque sus enemigos los mataban por el camino. El visitador les encargó, entonces, que arreglaran los caminos y los puentes. Si alguien los maltrataba podrían ir a quejarse a la audiencia y les pidió que hicieran la paz con sus vecinos. Luego se les preguntó lo mismo a los indios de Fúquene, y dieron respuestas similares. Aseguraron que tenían

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 258 20/12/12 5:34

más oro que antes de que llegaran los cristianos, pues lo podían obtener más fácilmente por medio del intercambio, había más mercados y las guerras habían cesado (AGI, *J* 491, núm. 1). Es difícil establecer si estas declaraciones eran sinceras o simplemente trataban de agradar a las autoridades coloniales. Sin embargo, fueron opiniones recurrentes, expresadas por todo tipo de gente. Además, resulta fácilmente comprobable que el establecimiento del régimen colonial permitió que los muiscas pudieran desplazarse a intercambiar sus productos hacia muchas regiones a las cuales antes no tenían acceso. Por lo tanto, es bastante probable que algunas de las rutas de intercambio, los productos que circulaban y la ubicación de los mercados que se describen en algunas obras sobre los muiscas prehispánicos correspondan realmente a una situación posterior a la Conquista. Esto se debe a las fuentes tardías que se han consultado para sacar esas deducciones y a que se las ha usado retrospectivamente, como en el caso de los trabajos de Carl Langebaek (*Mercados*).

La desarticulación de los cacicazgos compuestos

El tamaño y la estructura de las primeras encomiendas se basaron en las formas locales de organización social. Uno de los primeros en destacar este hecho fue Guillermo Hernández, al afirmar que habían seguido los "lineamientos de la sociedad gentilicia", lo que permitió la conservación de muchas de sus "costumbres internas". Los caciques fueron integrados institucionalmente y conservaron vestigios de su jurisdicción anterior, aunque su autoridad fue disminuida y se convirtieron, finalmente, en eslabones entre "el sistema gentilicio y la organización española que se le superponía"[5]. Manuel Lucena señaló posteriormente que en el Nuevo Reino se había hecho lo mismo que en México después de la Conquista. Es decir, se estableció una estructura de dominación superpuesta a las estructuras sociales indígenas, en la que se trataba de respetar los niveles bajos de la jerarquía (132-136). Según James Lockhart, cuando los conquistadores llegaron al centro de México, la Triple Alianza se derrumbó y tuvieron que negociar

[5] Resulta notable que, a pesar de su formación marxista, Hernández se haya apartado de la opinión de que la encomienda era una institución feudal, y que haya criticado por sostener esta idea a historiadores latinoamericanistas como Rodolfo Puiggrós o Leslie Byrd Simpson, y a colombianistas como Antonio García y Pablo E. Cárdenas. Opinaba que el sistema económico colonial hacía parte de las fases iniciales del capitalismo mercantil. La encomienda no era feudal ni capitalista, sino una forma distinta, producto del sistema colonial americano (183, 192, 221, 226).

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 259 20/12/12 5:34

directamente con los altepetl. Los españoles intentaron conservar los más grandes, y cuando tuvieron que dividirlos lo hicieron a partir de sus unidades más obvias. Las doctrinas y las municipalidades indígenas posteriores siguieron conservando estas unidades (46-47). En el caso de los mayas, los *halach uinic*, que eran gobernantes provinciales con jurisdicción sobre varias comunidades (equivalentes, en cierta medida, a los pshihipquas mayores muiscas), conservaron su poder durante algún tiempo, pero fueron reducidos a simples jefes locales o *batab*, con jurisdicción solamente sobre el asentamiento principal. Algo que, como se verá, sucedió también con psihipquas como los de Tunja o Bogotá. En la zona maya, la organización política general se simplificó con el paso del tiempo, y solo quedó la distinción entre nobles y *macehuales* (Farriss 242).

La debilidad de los lazos que unían a las entidades políticas muiscas, debido a su organización celular-modular, permitió que las más complejas fueran fácilmente desarticuladas para convertirlas en encomiendas individuales y así poder recompensar a la mayor cantidad de conquistadores. Si se hubieran mantenido intactos los cacicazgos que hallaron los españoles en 1537 solamente se habrían podido formar alrededor de una decena de repartimientos. Sin embargo, en la década de 1560 ya se contaban más de 150 en toda la región, con un promedio cercano a los 500 tributarios. Veinte años después de haberse otorgado, el más poblado que quedaba era el de Ubaque, con unos 3.400 tributarios, pero eran muy pocos los que sobrepasaban los 2.000 (véanse anexos, tablas 1 y 2). Eran, por lo tanto, de un tamaño bastante modesto, comparado con las encomiendas que se formaron en las regiones más pobladas de la América española. Por ejemplo, en 1530 las encomiendas promedio del Valle de México contaban con unos 6.000 tributarios. Había casos como el de Xochimilco, que podía llegar a los 20.000, aunque las más pequeñas, como Tequicistlan solamente tenían 450 (Gibson, *Los aztecas* 66).

Las grandes unidades políticas compuestas fueron desarticuladas para formar entidades independientes a partir de los cacicazgos y las capitanías que los integraban. Curiosamente, no existe ninguna evidencia de que los jefes locales separados de esta manera se hayan opuesto. Los únicos que protestaron fuertemente y trataron de evitarlo por todos los medios posibles fueron los psihipquas mayores, que se vieron despojados de buena parte de las personas que estaban bajo su mando. Los demás no tenían razones para hacerlo, porque en muchos casos el efecto práctico que tuvo la separación fue que los antiguos tybas pasaron a ser psihipquas, y los psihipquas subordinados pasaron

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 260 20/12/12 5:34

a ser independientes y del mismo rango que los mayores. Estos adelantaron largos procesos ante los tribunales españoles para tratar de recuperar aunque fuera una pequeña parte de lo perdido, pero muy pocos tuvieron éxito, porque, además de la necesidad de recompensar a la gran cantidad de españoles que fueron llegando al Nuevo Reino, también hubo razones de tipo político y militar que llevaron a tomar estas decisiones. Los conquistadores querían que se los considerara como una especie de libertadores, frente a la opresión de los gobernantes prehispánicos. Por ejemplo, en 1572 un sucesor del cacicazgo de Duitama, llamado don Juan, todavía estaba intentando recuperar las capitanías de Tuche y Tobasía, que le habían quitado durante los primeros años de la Conquista. Durante el juicio, el procurador Tomás de Nafarmendi justificó este procedimiento asegurando que los caciques prehispánicos eran tiranos que habían sometido a otros por la fuerza de las armas, y los españoles los habían liberado haciéndoles una "guerra justa" (AGN, *CI* 70, ff. 35 r.-35 v.).

Gracias a la documentación disponible sobre los primeros años de la década de 1540, podemos tener una idea de la forma como se fueron desarticulando los cacicazgos compuestos. En el caso de Duitama, se ha conservado el expediente de una visita realizada en 1543, durante la cual el psihipqua Sitimoso declaró que aún quedaban bajo su mando dieciséis tybas, aunque solamente siete se hicieron presentes. Pero enseguida mencionó a otros 42 que le habían quitado para dárselos a varios encomenderos, y que formaron cacicazgos independientes. En total, nombró 58 capitanías, simples y compuestas, que tenía sujetas desde tiempos prehispánicos (AGI, *J* 1115, núm. 2, ramo 3). Al año siguiente, en unas instrucciones que dejó el teniente Lope Montalvo de Lugo para cobrar los tributos, se anotó que este cacicazgo estaba compuesto por todos los tybas que habitaban el valle de Cerinza, pero que otros, como Chitagoto, Ontiba, Oaibita y Tupachoque, se le habían quitado (AGI, *J* 507, núm. 1, ramo 2, f. 16 r.). Se sabe, además, que en 1541 Gonzalo Suárez le quitó al repartimiento de Duitama las capitanías de Tuche y Tobasía para dárselas a Juan de Quincoces, y las de Guasbita y Citacipa para entregárselas a Miguel Holguín, aunque estas últimas se le devolvieron en 1547, siendo encomendero Baltasar Maldonado (AGN, *CI* 70, ff. 2 r.-8 r.).

Durante la visita de 1543, ordenada por Alonso Luis de Lugo, también se inspeccionó el cacicazgo de Sogamoso. El psihipqua no quiso, o no pudo, llevar a sus tybas, pero mencionó a 36 y aseguró que estos estaban sujetos a él desde antes de la llegada de los cristianos. Curiosamente, algunos de ellos

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 261 20/12/12 5:34

también fueron reclamados por el psihipqua de Duitama, lo cual genera la sospecha de que ambos jefes estaban intentando apoderarse de más capitanías aprovechando la confusión que reinaba en ese momento. Sin embargo, no puede descartarse la posibilidad de que se tratara de grupos cuyo sometimiento a uno u otro psihipqua no se había consolidado, o que simplemente les servían a ambos. En las instrucciones que dio Lope Montalvo de Lugo para cobrar los tributos de los repartimientos que estaban a su cargo (Bogotá, Sogamoso, Duitama, Guatavita y Somondoco) se habló de doce tybas que daban oro junto con el psihipqua de Sogamoso. Enseguida se anotaron otros cuatro que estaban "aparte", y al psihipqua de Gámeza, quien posiblemente había pertenecido en tiempos prehispánicos al cacicazgo.

Tabla 8: Tybas de Sogamoso mencionados por Lope Montalvo de Lugo en 1544

	Nombre del tyba	Da oro con el psihipqua
1	Cachicata	
2	Chamiza	X
3	Cocosa	X
4	Coqueytiba	X
5	Gámeza	
6	Gotamo	
7	Monquirá	X
8	Ochica	X
9	Paya	X
10	Pisba	X
11	Satiba	
12	Siama	X
13	Suamoche	X
14	Susacón	X
15	Terni	X
16	Toca	
17	Tocaba	X

Fuente: AGI (J 507, núm.1, ramo 2, ff. 15 r.-16 v.).

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 262 20/12/12 5:34

Sabemos también que los psihipquas de Sogamoso perdieron el dominio que tenían sobre otros jefes, como Mongua, Tópaga, Tibasosa y Tutasa. Cincuenta años después de la llegada de los primeros conquistadores, don Diego Tinsuaquira, tyba de Mongua, aseguró que antes le hacían labranzas y le daban tributos, pero "después que entraron [los cristianos] y se repartió la tierra, nunca más se guardó esta costumbre, porque cada cacique con sus capitanes sirven a su encomendero" (AGN, *E* 14, ff. 309 v.-310 r.). En un proceso que se desarrolló en 1565, el psihipqua don Martín de Tibasosa contó que él, el tyba Tutasa y todos los indios de la comarca eran del psihipqua de Sogamoso, pero luego cada español tomó un repartimiento. El abogado representante de la encomendera de Tópaga agregó que buena parte de los pueblos de la provincia de Tunja estaba bajo el dominio de los psihipquas de Sogamoso, Tunja y Duitama, de la misma forma como en la de Santafé dominaban Bogotá y Guatavita. Luego justificó el reparto que se hizo asegurando que si se hubieran mantenido intactas estas unidades no habrían podido formarse sino cinco o seis encomiendas, y la mayoría de los conquistadores habrían quedado sin recompensa, con lo cual no habrían podido sostenerse las ciudades y la tierra se habría despoblado (AGN, *E* 31, ff. 143 v., 154 v.).

En los casos de Tunja y Bogotá es en los que se aprecia más claramente la forma como los psihipquas poderosos fueron degradados a simples jefes locales, y así se volvió a una situación anterior a la formación de las grandes unidades compuestas, tal como sucedió en el caso de los mayas, los nahuas y los incas. El cacicazgo de Tunja fue, tal vez, uno de los primeros que se desarticularon y repartieron entre varios conquistadores. Hernán Pérez de Quesada, quien había quedado como teniente de gobernador en reemplazo de su hermano, se quedó con los indios y los tybas directamente sujetos al hoa, que por aquel entonces creían que era Quiminza. Su intención original era apoderarse de todas las comunidades que pertenecían a este cacicazgo compuesto, pero sus compañeros lo presionaron para que no lo hiciera. El 2 de noviembre de 1539 los vecinos de la recién fundada ciudad de Tunja se opusieron con vehemencia a sus intenciones argumentando que era un repartimiento muy rico, donde incluso todavía quedaban muchas riquezas enterradas, y lo justo era que todos las disfrutaran. El teniente no tuvo más remedio que acceder a las demandas, y decidió quedarse tan solo con Quiminza y la gente que tenía en su propio pueblo, mientras los psihipquas que antes había gobernado fueron entregados a otros conquistadores (AHRB, *AHT* 1, f. 11 v.). Un mes más tarde, el 11 de diciembre,

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 263 20/12/12 5:34

Quesada dejó el repartimiento en manos de Juan del Junco y se lo dio bajo las mismas condiciones, "ni con más ni con menos sujetos". También le aclaró que si encontraba algún tesoro debía compartirlo con todos los demás, como se había hecho hasta el momento (AGI, *J* 505, núm. 1, ramo 1, f. 3 v.).

El cacicazgo de Bogotá parece que fue desarticulado mucho más tarde. Después de haber estado en manos de los Quesada y de los gobernadores que tuvo el Nuevo Reino durante los primeros años, en 1542 quedó finalmente en poder de Antón de Olaya, uno de los conquistadores más influyentes. Olaya, sin embargo, tuvo muchas dificultades para que los indios le obedecieran. Los sucesores de Sagipa se rebelaron varias veces y solamente reconocieron su autoridad de forma intermitente. Además, tampoco se tenía claridad acerca de la composición exacta del cacicazgo, pues unas veces los indios mencionaban como sujetos de Bogotá a unos tybas y luego aseguraban que eran otros. Finalmente, en 1547 el licenciado Miguel Díez de Armendáriz consideró que era un repartimiento demasiado grande y no era correcto que quedara en manos de una sola persona. Así se evitarían concentraciones excesivas de riqueza y poder y se podría premiar a todos los conquistadores, quienes estaban ejerciendo las mismas presiones que se habían dado en el caso de Tunja. Entonces ordenó hacer una investigación, en la cual se citó a varios testigos, incluyendo al psihipqua Uscatecua y a algunos tybas, con el fin de averiguar cuánta gente tenía el cacicazgo y cuál podría ser la mejor forma de dividirlo. La intención era que Olaya se quedara con el psihipqua principal, y el resto se daría a algunos vecinos de Santafé. Los testigos españoles e indígenas calcularon una población de entre 2.500 y 3.300 tributarios, y mencionaron un total de 38 capitanías simples y compuestas. Al final, el gobernador optó por quitarle once capitanías, que, aparentemente, eran las más lejanas, las cuales terminaron convertidas en encomiendas y, por lo tanto, en cacicazgos independientes[6].

[6] Cabe aclarar que en el título de la encomienda de Bogotá de 1542 se mencionaron veintisiete capitanías, y en el proceso de 1547, solamente veintiuna. De ellas, solo diez fueron citadas en ambas oportunidades. Varias razones pueden explicar esta situación. Es posible que algunas capitanías hayan cambiado de jefe y, por lo tanto, de nombre durante esos cinco años; otras pudieron desaparecer, o incluso se pudo omitir el nombre de algunas en el segundo conteo. La cifra que se da como total (38) corresponde a los capitanes que se mencionaron en ambas oportunidades, pero es probable que, en realidad, algunas capitanías que aparecen en 1547 correspondan a otras de 1542 con nombre diferente, y, por lo tanto, la cifra total sea menor (AGI, *J* 1115, núm. 2, ramo 2).

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 264 20/12/12 5:34

Armendáriz tomó medidas similares en otros casos durante ese mismo año. Por ejemplo, Luis Lanchero tenía al psihipqua o tyba mayor Susaza (Susa), a quien le servían los tybas Fuquene (o Fuquentyba) y Enemuga (o Nemengua). El gobernador decidió que lo mejor era hacer con ellos dos repartimientos, y le dio a escoger al afectado entre el psihipqua con algunos subordinados o los tybas. Lanchero decidió quedarse con el psihipqua, y los tybas fueron entregados a Gonzalo de Porras, quien al poco tiempo se los traspasó a Domingo de Guevara por 400 pesos de oro. En 1558 el psihipqua y el encomendero de Susa demandaron a Guevara para que devolviera los tybas, pero no tuvieron éxito. Además, durante el juicio se dijo que lo mismo se había hecho con el cacicazgo de Guatavita, al cual le habían quitado los tybas de "Hunta, Toquencipá, Gachencipá, Sesquiller, Cueca y Guasca", entre otros (AGI, *J* 495, núm. 1). El cacicazgo de Súnuba también le pertenecía a Guatavita, pero se le quitó para formar una encomienda a cargo de Diego Paredes. Se decía que originalmente era una capitanía "grande" (compuesta), la cual tenía unos doscientos indios, pero luego se convirtió en cacicazgo y su población llegó a aumentar hasta unas ochocientas personas a finales de la década de 1550, porque el psihipqua y su encomendero les quitaban gente a los vecinos (AGN, *CI* 22, ff. 1 r.-239 v.). Otro caso del que se tiene noticia es el de Ubaque. Es probable que los psihipquas de Fumeque y Chiguachi hayan pertenecido a este cacicazgo compuesto, y en algún momento entre 1540 y 1558 fueron separados para formar repartimientos diferentes (AGN, *CI* 21, f. 119 r.). Sin embargo, otros documentos sugieren que Fumeque era un usaque, o por lo menos un "cacique grande" independiente de Ubaque, cuyo cacicazgo se dividió en dos (Fumeque y Chiguachi). En esa misma ocasión se dijo que lo mismo había sucedido en Tinjacá y en otros cacicazgos de la región (AGN, *E* 30, f. 295 r.).

Una de las pocas voces que se manifestaron en contra de la desarticulación de las grandes unidades políticas prehispánicas fue la de Quesada. Uno de sus hombres de confianza, Gonzalo Suárez, declaró a finales de la década de 1550 que el único cacicazgo que había sido dividido por el licenciado cuando se repartieron las primeras encomiendas en 1539 había sido el de Bosa, pero nunca quiso hacerlo con los demás. La división de los grandes cacicazgos, como Tunja o Bogotá, se hizo después de su partida a España, por las presiones de sus hombres (AGI, *J* 488). Quesada había tomado en encomienda a los psihipquas de Sogamoso, Duitama, Fontibón, y también estaba interesado en

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 265 20/12/12 5:34

quedarse con los de Tunja y Bogotá[7]. Por esta razón procuraba que no fueran despojados de quienes estaban sometidos a ellos, si bien siempre argumentó que se oponía por otros motivos. Mientras estuvo en España dirigió varias peticiones a la corona, en las que se quejaba por la forma como estaban repartiendo las encomiendas los gobernadores del Nuevo Reino. Decía, por ejemplo, que al quedar vacante un repartimiento, ya fuera por la renuncia del titular o por su muerte, los indios eran repartidos entre dos o tres conquistadores, dándole el psihipqua a uno y los tybas a otros, como si los nuevos encomenderos merecieran menos que el anterior. O sea, al ser divididos, los cacicazgos quedaban convertidos en unidades muy pequeñas, que no eran una recompensa digna para nadie. Además, aseguraba que los indios "se echaban a perder". Los psihipquas se "escandalizaban" al ver que sus antiguos subordinados ya no los respetaban y en cambio servían a los que solían ser sus tybas. Esto generaba descontento entre las autoridades indígenas y fomentaba las rebeliones. Finalmente, los indios aprovechaban el desorden para abandonar sus tierras (AGI, *P* 196, f. 183 r.). Quesada opinaba que todos los conquistadores merecían ser recompensados y propuso que los cacicazgos se entregaran a un solo encomendero, pero con el compromiso de darles una parte de los tributos a otros conquistadores (AGI, *ASF* 533, l. 1). Sin embargo, la corona nunca hizo caso de estas recomendaciones.

Las relaciones iniciales entre psihipquas y encomenderos

Los primeros años de funcionamiento del sistema de la encomienda en el altiplano cundiboyacense fueron bastante difíciles para las autoridades indígenas que sobrevivieron a los enfrentamientos iniciales. Los conquistadores, convertidos en encomenderos, empezaron a hacer todo tipo de exigencias para sacar el máximo de ganancias en el menor tiempo posible. Muchos de ellos no aspiraban a quedarse en la tierra y querían conseguir recursos para embarcarse en otras aventuras más prometedoras. Por lo tanto, su prioridad no era la conservación de las comunidades bajo su mando. Solamente los que decidieron

[7] En una queja que presentó a la corona el 22 de diciembre de 1548, Jiménez de Quesada dijo que había tomado en encomienda a los caciques de Sogamoso, Duitama y Fontibón, pero que al viajar a España, para dar cuenta de su descubrimiento, se los habían quitado para dárselos a otros o los habían puesto en manos de la corona, y pidió que se los devolvieran (AGI, *ASF* 533, l. 1).

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 266 20/12/12 5:34

quedarse en el Nuevo Reino y se convirtieron en vecinos de las ciudades recién fundadas tuvieron el cuidado de no hacerles demandas excesivas a los psihipquas y las comunidades, de manera que pudieran mantener el delicado equilibrio que se había logrado. Hay que subrayar, de todos modos, que un cierto grado de violencia era considerado normal en las relaciones entre encomenderos y autoridades indígenas. Si no se hubiera ejercido alguna presión, los psihipquas y los tybas no habrían dado tributos ni habrían permitido que su gente trabajara para los españoles. Pero si la violencia se incrementaba hasta un nivel que los indios pudieran considerar excesivo o ilegítimo, reaccionaban negándose a servir, huyendo o levantándose en armas.

Tal vez, la causa principal de la violencia contra los indios durante los primeros años fue la inestabilidad en la posesión de las encomiendas, debida a los frecuentes cambios en el gobierno. Entre 1537 y 1550, antes de que se estableciera la Real Audiencia de Santafé, hubo siete gobernadores en el Nuevo Reino, y cada uno volvió a repartir las encomiendas, desconociendo lo que habían hecho sus antecesores[8]. Todos usaron los mismos pretextos. Principalmente, argumentaron que la repartición de encomiendas era una de las prerrogativas que les había dado la corona en su calidad de autoridades máximas de las provincias recién conquistadas y, por lo tanto, no estaban haciendo nada ilegal. También decían que las reparticiones anteriores habían sido injustas, destinadas únicamente a recompensar a los amigos y parientes del gobernador de turno, pero sin tener en cuenta los méritos de cada uno. Con este argumento, los nuevos gobernadores lograban el apoyo de los que estaban descontentos. Por último, decían que los indios estaban sufriendo demasiados maltratos y montaban procesos para despojar a los culpables. Como los abusos eran tan frecuentes, nunca faltaban delitos para usarlos en contra de alguien. Pero con cada nueva repartición volvían a generarse los mismos problemas y más conquistadores quedaban resentidos. Lo más importante en relación con el tema que se viene tratando, como lo señaló Friede, es que nadie estaba seguro de mantener una encomienda durante mucho tiempo, y por eso los beneficiarios trataban de sacarle el máximo provecho mientras la tenían,

[8] Los siete gobernadores fueron Gonzalo Jiménez de Quesada (1537-1539), Hernán Pérez de Quesada (1539-1540), Gonzalo Suárez Rendón (1540-1543), Alonso Luis de Lugo (1543-1544), Lope Montalvo de Lugo (1544-1545), Pedro de Ursúa (1545-1547) y Miguel Díez de Armendáriz (1547-1550).

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 267 20/12/12 5:34

explotaban a sus indios hasta donde ellos mismos lo permitían, dirigiendo la violencia, sobre todo, hacia los psihipquas y los tybas (Friede, *Los chibchas* 209; Friede, *Descubrimiento* 108).

Uno de los casos de los que se tiene más información, y que puede resultar paradigmático, es lo sucedido durante el gobierno del adelantado Alonso Luis de Lugo. En 1543 llegó a Vélez cargado de mercancías y con una abundante comitiva. Venía a tomar posesión de la provincia que le correspondía por la muerte de su padre: el gobernador de Santa Marta, don Pedro Fernández de Lugo. Al llegar, despojó del mando a Gonzalo Suárez, quien se había encargado del gobierno desde 1541, cuando Pérez de Quesada se había ido con un grupo de hombres en busca de El Dorado. El adelantado se radicó en Santafé y trasladó la sede de gobierno, que estaba en Tunja. Luego hizo que los cabildos de Tunja, Málaga, Vélez y Santafé invalidaran los títulos de encomienda que se habían dado hasta el momento, para hacer una nueva distribución. Pero antes de entregar las encomiendas, las administró durante seis meses y se quedó con los tributos. Los conquistadores descontentos lo apoyaron porque consideraban que no habían sido suficientemente recompensados por los caudillos anteriores. Unos habían perdido sus repartimientos por haberse ido a nuevas expediciones de conquista o por haber regresado a España con Quesada. Otros habían recibido indios inexistentes o comunidades que aún se mantenían en guerra. Otros, simplemente, fueron despojados por enemistades. En noviembre de 1543 Lugo hizo la nueva repartición y tomó para él los mejores pueblos: Duitama, Sogamoso, Bogotá, Saboyá, Guatavita, Fontibón y Guataquí. Sin embargo, las encomiendas no alcanzaron para todos, y una nueva generación de inconformes empezó a formarse. El adelantado regresó a España en 1544, por motivos no muy claros, y dejó el gobierno en manos de Lope Montalvo de Lugo. Cuentan los cronistas que llevaba un cuantioso tesoro, estimado en más de 80.000 pesos de oro (unos 368 kilogramos). Dejó muchos enemigos, por las arbitrariedades que había cometido, y se llevó preso a Gonzalo Suárez, aunque lo obligaron a liberarlo en la costa atlántica, cuando llegó al Cabo de la Vela (Avellaneda, *La expedición de Alonso* 33).

De este modo, la mayoría de los repartimientos pasaron de un encomendero a otro, al vaivén de los diferentes caudillos que mandaron en la tierra. Por ejemplo, las comunidades de Pasca, Chiaysaque, Querasaque, Tunjo y Hupiara fueron entregadas durante los primeros años a Juan Tafur. Después, el adelantado Lugo trató de convencerlo de renunciar a ellas, prometiéndole un

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 268 20/12/12 5:34

repartimiento mejor, porque quería darlas a Montalvo de Lugo. Sin embargo, Tafur se negó. En ese momento los indios ya habían sido visitados y ninguna queja se había presentado. Entonces, el adelantado hizo que fueran visitados nuevamente y les ordenó que se quejaran del encomendero. Luego encarceló a Tafur y le quitó la encomienda. Cuando llegó el licenciado Armendáriz, le devolvieron los indios a Tafur y condenaron a Montalvo de Lugo a pagarle los tributos que había cobrado mientras tuvo el repartimiento (AGI, *P* 282, núm. 1). En el caso del psihipqua de Turmequé sabemos que fue entregado originalmente a Gómez del Corral, quien regresó a España hacia 1540. Entonces Pérez de Quesada se lo dio a Jerónimo de Aguayo, junto con el señor llamado Chiteregue o Chitaraguey y el psihipqua de Guachetá o San Gregorio, que hasta el momento no habían querido servir y se encontraban refugiados en el monte. Se decía que por el buen trato que les daba Aguayo habían dado la paz y se habían puesto al servicio de los cristianos. Al poco tiempo, Gonzalo Suárez lo envió a pacificar las provincias de Tequia y Chita y le entregó Turmequé a Francisco de Villaviciosa y Guachetá, a Juan de Céspedes. Cuando Aguayo volvió de la jornada, sin haber conseguido nada, encontró que el adelantado Lugo era el nuevo gobernador y que le había dado su encomienda a Juan de Torre (AGI, *J* 1096, núm. 4).

La trayectoria que siguió Fontibón fue muy similar. Como era uno de los cacicazgos más ricos, Gonzalo Jiménez de Quesada se quedó con él durante los primeros meses. Al viajar a España se lo dejó a su hermano. Cuando llegó Lebrón en 1540, con el ánimo de tomar el mando de las provincias recién conquistadas, Pérez de Quesada convenció a algunos conquistadores para que le ayudaran a echarlo de la tierra. Como pago les dio algunas encomiendas; entre ellas, la de Fontibón a Pedro de Colmenares, quien era regidor de la ciudad de Santafé y también tenía los pueblos de Bosa y Machetá. Colmenares los tuvo por tres años, hasta cuando llegó el adelantado Lugo y se los quitó. Después sucedió lo mismo que en el caso de Sogamoso. El repartimiento pasó a manos de Montalvo de Lugo, en seguida lo tuvo Ursúa y, finalmente, Armendáriz lo dejó en poder de la corona. Colmenares intentó recuperarlo en 1554 poniendo una demanda en la audiencia, pero el Consejo de Indias ratificó en 1556 la decisión de Armendáriz, y Fontibón se convirtió definitivamente en un repartimiento real (AGI, *J* 507, núm. 2, ramo 1).

La estabilidad en la posesión de las encomiendas en el Nuevo Reino de Granada solamente vendría a lograrse en la década de 1550, a raíz de las

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 269 20/12/12 5:34

gestiones del licenciado Armendáriz, la aplicación de las normas consagradas en las leyes nuevas y el establecimiento de la Real Audiencia de Santafé. Cuando llegó, a finales de 1546, Armendáriz encontró una gran cantidad de pleitos y mucho descontento sobre las actuaciones de sus antecesores. En una carta enviada el 13 de febrero de 1547 dio cuenta de la situación al Consejo de Indias. Contaba que todos alegaban haber sido despojados injustamente y les atribuía esta confusión a los gobernadores anteriores, que habían depositado las encomiendas sin tener facultades para hacerlo. Al salir de España le habían dado instrucciones para hacer cumplir las leyes nuevas por primera vez en estas tierras; sobre todo, en lo que tenía que ver con la protección de los indígenas y la forma como se debían repartir las encomiendas. En particular, se le había ordenado que los repartimientos que habían estado en manos del adelantado Lugo y los demás gobernadores fueran expropiados y dejados en poder de la corona. Armendáriz explicó que había llegado en 1545 a la costa atlántica y tuvo que arreglar muchos asuntos en Santa Marta y Cartagena. Por eso decidió enviar a Santafé a Pedro de Ursúa con el encargo de ir adelantando algunas gestiones y le permitió que se quedara con la tercera parte de los tributos como pago por sus servicios.

Cuando Ursúa llegó al Nuevo Reino se hizo cargo de los cacicazgos de Fontibón, Guatavita, Bogotá, Sogamoso y Duitama, aunque los encontró tan "destruidos y amedrentados", que en dos años que llevaban tributando solamente habían entregado 4.861 pesos de oro y 1 tomín[9]. Además, los psihipquas tributaban de muy mala voluntad, pero aseguró que no se atrevían a forzarlos, con el fin de evitar mayores inconvenientes. En la carta Armendáriz anotaba también que el 1.º de enero de 1547 había ordenado pregonar en Tunja las leyes nuevas, y, como era de esperarse, los encomenderos habían armado un gran alboroto para mostrar su oposición. Al final no le quedó más remedio que suspender su aplicación por dos años, como lo pedían los vecinos y el cabildo. El licenciado argumentó que había tomado esta decisión por carecer de medios suficientes para hacerse obedecer, y para evitar que esa tierra, "en donde hay tantos delincuentes, sea como sus vecinos que están tan cerca [refiriéndose a los levantamientos de los conquistadores del Perú], que si vuestra majestad no

[9] El tomín es la octava parte de un peso de oro y equivale a unos 0,575 gramos.

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 270 20/12/12 5:34

provee, solo quedará por remedio acabar mis días en su real servicio" (AGI, *ASF* 16, ramo 1, núm. 1, pieza 1, ff. 2 r.-7 v.).

Las partes de las leyes nuevas que Armendáriz decidió suspender tenían que ver con temas como la tasación de los tributos, la abolición de los servicios personales y la prohibición de usar mano de obra indígena en las labores mineras. Pero las disposiciones destinadas a poner orden en la adjudicación de las encomiendas sí fueron aplicadas. La corona prohibió que las autoridades coloniales de más alta jerarquía, oidores, virreyes, alcaldes mayores, gobernadores o prelados eclesiásticos tuvieran encomiendas. Como ya se ha visto, aquellos repartimientos que habían estado en sus manos debían ser puestos bajo la administración del Estado[10].

En las leyes nuevas se quiso también prohibir que los virreyes, las audiencias y los gobernadores siguieran entregando encomiendas. Sin embargo, la corona tuvo que anular esta decisión, y en una cédula real expedida en Malinas el 20 de octubre de 1545 se volvió a permitir que las autoridades coloniales recompensaran los servicios de los colonizadores con la entrega de repartimientos. Pero al mismo tiempo se prohibió que las encomiendas ya adjudicadas fueran expropiadas. Cuando se presentaran disputas en torno a ellas, las audiencias, los virreyes y los gobernadores solamente podrían recoger las pruebas y los testimonios para enviarlos al Consejo de Indias, donde se tomaría la decisión definitiva (*Recopilación* 2: f. 222 r., libro 6, título 8, ley 2). Con esto, la posesión se hizo más estable. Cuando se difundió esta cédula en el Nuevo Reino, una gran cantidad de conquistadores se dirigió a las autoridades, con el fin de tratar de recuperar los indios que alguna vez habían sido suyos. Tenían la esperanza de que el Consejo de Indias, por ser un tribunal que funcionaba en Madrid, fuera más imparcial que los jueces locales y les reconociera sus derechos. Los juicios empezaron durante el gobierno de Armendáriz, pero se prolongaron por más de una década, y se incrementaron sobre todo a partir de 1550, cuando se estableció la audiencia de Santafé. Estos expedientes, conservados en el Archivo General de Indias (Sevilla), permiten conocer con cierto detalle lo que fueron los conflictos que se desarrollaron durante aquellos años, y han sido una valiosa fuente para esta investigación.

[10] Estas órdenes fueron dadas por primera vez en 1530 por Carlos V y luego se ratificaron en 1532, 1542, 1551 y 1563. En el siglo XVII se integraron a las leyes de Indias (*Recopilación* 2: f. 223 r., libro 6, título 8, ley 12).

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 271 20/12/12 5:34

Una de las cosas que se destacan es la gran cantidad de episodios de violencia contra las autoridades indígenas que se dieron durante la década de 1540. La mayor parte estuvo relacionada con el cobro de tributos. Casi todos los conquistadores y los funcionarios de la corona que pasaron por el Nuevo Reino resultaron implicados en delitos de extrema crueldad. Pero hay que tener mucho cuidado cuando se trabaja con estos documentos. No se puede olvidar que dichos testimonios hacían parte de una estrategia para desprestigiar a los titulares de las encomiendas haciéndolos aparecer como personajes crueles y codiciosos, con el fin de justificar la expropiación. Resulta muy difícil determinar qué casos fueron reales y cuáles son calumnias o exageraciones. Sin embargo, la gran cantidad de quejas y la similitud de los abusos descritos en diferentes casos son una prueba razonable de lo frecuentes que debieron de ser los maltratos por aquel entonces. Por ejemplo, en la investigación que ordenó Lugo en 1543 varios pueblos fueron visitados y se interrogó a todos los psihipquas. Los intérpretes les preguntaron cómo los trataban "los hombres que pedían el oro", y las quejas fueron abundantes y llenas de detalles. El psihipqua Sitimoso, de Duitama, acusó a Baltasar Maldonado del asesinato de Saymoso, su antecesor. Dijo que le había pedido 100 pesos de oro diarios, y como no pudo cumplir, lo mató "de un golpe que le dio con un martillo en la cabeza y le hizo salir los sesos. Y después de caído en el suelo le echaba agua muy caliente por la herida". Enseguida lo acusó de quemar y matar a un tyba llamado Teguesucha, de echar a los perros a Orbi y de colgar por las narices a otras personas. También contó que un tal Alonso Martín lo había colgado por los cabellos durante seis días, junto con Monaquira, Cuyaquira, Togabita, Tobasía y Tabane. Durante todo ese tiempo no les dio de comer y los mantuvo desnudos, con las manos atadas. Un indio que les daba hayo a escondidas fue descubierto y corrió la misma suerte. Finalmente los colgó de los genitales y los azotó hasta cuando le dieron lo que quería. En estas torturas también resultó implicado Francisco Jiménez de Quesada, quien quemó con manteca y echó a los perros a los tybas Monaquira y Guasbita (AGI, *J* 1115, núm. 2, ramo 3).

En Sogamoso, el psihipqua contó que Hernán Pérez de Quesada le puso una collera de hierro durante "ocho lunas" y luego lo colgó diez días[11].

[11] En otro documento se dice que al psihipqua le pusieron en el cuello una argolla de acero cerrada con llave, "de las de Flandes". Estas argollas podían causar la muerte al que las tuviera

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 272 20/12/12 5:34

También quemó y mató al tyba Monequira y "aperreó" a un hermano suyo llamado Paasia. Por eso el psihipqua había dejado de servirle y huyó de la tierra. Entonces mandaron a Baltasar Maldonado para hacerle la guerra y este cometió muchos crímenes durante los enfrentamientos. Por ejemplo, arrojó desde una peña a los tybas Chichisa y Toma, mató a Chitigua y se sospechaba que era el asesino de Unomoyz, a quien encontraron muerto una noche. Por último, le había cortado las manos y las narices a una veintena de indios (AGI, *J* 1115, núm. 2, ramo 3). Al psihipqua de Sogamoso se le hizo la guerra en varias ocasiones durante la década de 1540, y tuvo que refugiarse varias veces en el territorio de los teguas, en los llanos orientales, para que no lo mataran. En 1551 el escribano Juan Ruiz de Orejuela volvió a visitar el pueblo e interrogó al jefe que mandaba en ese momento y a algunos tybas. El repartimiento había pasado a manos de la corona y lo administraba Diego Martínez, en nombre del rey. Desde 1539 habían tenido por lo menos siete encomenderos y de todos tenían alguna queja[12]. Los indios volvieron a insistir en los abusos cometidos por Maldonado durante el levantamiento ocurrido en 1540. También contaron que cuando le servían a un tal Córdoba, en 1547, el capitán Pineda y otros cristianos les habían hecho la guerra, asesinando, ahorcando y aperreando a cerca de ochenta personas. El psihipqua se salvó porque huyó donde los teguas. Según el jefe, estaba construyendo un bohío grande para el "zipa" Armendáriz, y cuando terminaron Córdoba le dijo que enviara a los indios a traer leña. Sin embargo, cuando fue al pueblo, todos se habían ido y no encontró a quién mandar. Entonces tuvo miedo y decidió que lo más prudente era esconderse, para escapar de la ira del encomendero (AGN, *E* 14, f. 419 r.).

Durante la visita de 1543, el psihipqua de Chía acusó a los encomenderos que había tenido hasta el momento de una serie de torturas que, prácticamente, ya se habían convertido en el método corriente para cobrar los tributos. Un tal Cabrera colgó por los cabellos a cuatro tybas y luego los mató porque no le entregaban el oro y las esmeraldas que les pedía. Otro hombre, de apellido Arévalo, mató a unos diez tybas ahorcando a unos y quemando a otros. También le cortó las manos y las narices a mucha gente, aunque estaba "de

más de dos semanas. Además, este castigo también se les habría aplicado a los psihipquas de Chía, Firavitoba y Guasca (AGI, *P* 195, ramo 12, f. 65 r.).

12 Los siete encomenderos que mencionaron fueron Hernán Pérez de Quesada, Serrano, Luis de Sanabria, San Miguel, doña María, Córdoba y Francisco Díaz.

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 273 20/12/12 5:34

paz". Dijo que el encomendero bajo cuyo dominio se encontraban entonces, Juan Muñoz de Collantes, tenía la costumbre de apalearlos y azotarlos. Al psihipqua y a los tybas los había tenido en el cepo durante varios meses, hasta que le dieron todo el oro y las esmeraldas que pedía. Incluso las mujeres y los niños tuvieron que ayudar a reunirlos. Pero de lo que más se quejaron fue del exceso de trabajo, que no les daba tiempo para atender sus cultivos. Dijeron que le habían hecho unas labranzas, y por estar trabajando en ellas no pudieron ocuparse de las suyas. Eso generó una escasez de comida que se agravó porque Collantes les quitó el maíz que tenían para sembrar. Por esta causa la gente estaba abandonando el pueblo (AGI, *J* 1096, núm. 6). Durante la misma visita se denunciaron en Cómbita y Ocavita las actuaciones de Mateo Sánchez Cogolludo. Se decía que iba al cercado del psihipqua, lo saqueaba y tomaba a sus mujeres. También lo ponía en el cepo para que le diera oro y mantas. A un indio llamado Mota lo había echado a los perros para que se lo comieran. Al tyba Cipaga lo puso en una herradura durante siete días. Luego lo crucificó y lo azotó hasta matarlo (AGN, *CI* 24, f. 566 r.).

En la visita realizada por el oidor Tomás López en 1560, aunque ya habían pasado casi veinte años, se seguían presentando denuncias sobre abusos cometidos a finales de la década de 1540. Uno de los nombres más mencionados fue el de Juan de Torre, acusado de torturar al psihipqua de Bosa en 1548 colgándolo de los genitales y golpeándolo con una vara para que le diera oro y esmeraldas (AGN, *VB* 18, f. 234 r.). Las quejas llegaron en ese entonces hasta el Consejo de Indias, el cual había expedido una cédula el 28 de noviembre de 1548 para ordenar a las autoridades del Nuevo Reino que abrieran una investigación (AGI, *ASF* 533, leg. 1, f. 2 r.). También se decía que durante el gobierno de Armendáriz, este había ido con Diego Romero y le habían quemado el estómago al mismo psihipqua mientras estaba amarrado de pies y manos, y así le causaron serias heridas que le provocaron la muerte en los días siguientes. El tyba Ezcatequa contó que el difunto era su hermano y que tuvo que entregarles "dos puños" de oro para que lo soltaran. También le hicieron lo mismo a Sitatatro, subordinado del tyba Sitata, quien tuvo que darles una esmeralda del tamaño de una cereza mediana. Luego azotaron a los tybas porque lloraron y suplicaron por el psihipqua. A raíz de esto, los indios de Bosa se rebelaron y huyeron a los montes. Entonces el nuevo encomendero, Pedro de Colmenares, les hizo la guerra y le cortó la nariz a mucha gente. En 1560 todavía estaban vivos algunos de los mutilados, y el visitador pudo comprobar las acusaciones

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 274 20/12/12 5:34

porque se presentaron para que pudiera ver sus rostros (AGN, *VB* 18, ff. 234 r.-263 v.).

En Cucaita, el psihipqua contó que durante la época en que Francisco de Villaviciosa fue su encomendero, lo había quemado y azotado. Lo mismo había hecho con Piragocha, Ucasia y Piracate, quienes se enfermaron y murieron por esta causa. Cuando estuvieron encomendados a Juan del Junco, tampoco les había ido mejor, pues los azotaba con frecuencia para que le dieran el tributo. Finalmente, contó que hacía trece o catorce años (c. 1546-1547) Gregorio Suárez lo había azotado en repetidas ocasiones y lo había puesto en el cepo "por amor al tributo" y porque no le daba la hierba ni la leña que le pedía. Entonces decidió irse del pueblo, y no regresó hasta que las relaciones no mejoraron. Desde hacía seis años no lo había vuelto a maltratar, e incluso se había bautizado con el nombre de su amo. Pero agregó que en cierta ocasión Suárez viajó a Santa Marta y la mujer del encomendero lo puso en el cepo y lo hizo encarcelar en Tunja durante veinte días, porque no le daba los tributos. Además, el que los cobraba en ese momento era un indio yanacona, quien cada vez que iba al pueblo lo azotaba y lo insultaba diciéndole "puerco", "puta vieja" y que "era una mujer" (AGN, *VB* 19, ff. 545 r.-551 v.)[13].

Hubo ocasiones en que algunos encomenderos denunciaron a otros por los abusos cometidos contra sus indios. Con estas actitudes se ganaban el favor de las comunidades y protegían sus intereses. Con el paso del tiempo, los encomenderos fueron adquiriendo la obligación de defender a los nativos de los abusos de otros blancos, como parte de los tratos implícitos o explícitos que establecieron con sus encomendados. Si eran negligentes en este aspecto, los indios podían considerar que el pacto se había roto y reaccionaban negándose a servir, huyendo o levantándose en armas. De la misma forma, cuando se presentaba alguna disputa sobre la propiedad de un repartimiento, el argumento más frecuente para intentar desvirtuar las pretensiones de un rival era revelar todos los abusos que este había cometido, y así lograr que los jueces se inclinaran por el conquistador que, aparentemente, trataba mejor a los nativos. Por ejemplo, Francisco de Villaviciosa y Juan de Torre se enfrentaron por los indios de Turmequé que ambos habían tenido durante un tiempo. Villaviciosa fue el primer encomendero, pero el adelantado Lugo se los quitó para dárselos

[13] Yanaconas se llamaba a los indios que pertenecían a la servidumbre personal de los españoles.

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 275 20/12/12 5:34

a Torre. Cuando llegó el licenciado Armendáriz en 1547, Torre fue nuevamente despojado y el repartimiento volvió a manos de Villaviciosa. Torre apeló la sentencia ese mismo año ante el Consejo de Indias, y reunió varios testimonios sobre los abusos que su antecesor había cometido en Turmequé y otros lugares. Los testigos dijeron que los indios de Chiramita habían sufrido tanto maltrato que finalmente se habían rebelado. Su jefe había sido quemado con trementina y llevado preso a Tunja. Lo mismo le había hecho al psihipqua de Cuqueita. En Turmequé mató a cinco tybas porque no le querían decir dónde tenían sus santuarios, y se comentaba que después de muertos los acuchilló con su espada y los cortó en pedazos, para alimentar a los perros. Antón de Santana agregó que en 1540, cuando estaban reuniendo gente con el capitán Céspedes para la expedición que iba a salir al mando de Hernán Pérez de Quesada, pasaron por el peñol de Ocavita, donde estaban refugiados algunos rebeldes. Ahí se establecieron unos días y mandaron llamar al psihipqua, pero este no quiso bajar a verlos. Entonces tuvieron que subir por él, y cuando salió les dijo: "¿Para qué me llamáis vosotros? ¿Para que me hagáis otro tanto, como Villaviciosa?". Y enseguida les mostró que tenía quemado todo el pecho. A raíz de estas denuncias, Torre recuperó la encomienda de Turmequé (AGI, *J* 1096, núm. 4, f. 11 r.).

La búsqueda de los lugares donde los indios habían depositado durante mucho tiempo ofrendas de oro y esmeraldas, que los españoles denominaron "santuarios", fue otra de las causas principales de la violencia que se ejerció durante aquellos años contra las autoridades indígenas y los sacerdotes muiscas que los tenían a su cargo. Juan Muñoz de Collantes, por ejemplo, fue procesado en 1553 porque seguía cometiendo abusos contra los indios de Chía. Pero en esta ocasión se agregó a la larga lista de atropellos el haber torturado al psihipqua y a dos "jeques" para que revelaran dónde tenían su "santuario". Se decía que los "jeques" no habían resistido y habían muerto por las torturas. Sin embargo, es necesario anotar que en el desarrollo del juicio, los testigos que llevó el fiscal no pudieron precisar si el culpable de la muerte había sido realmente el encomendero (AGN, *E* 6, ff. 480 r.-496 v.). Antón de Olaya, encomendero de Bogotá, se vio involucrado en un caso similar. Algunos indios dijeron que en 1542 había ido a un lugar llamado Chueca, en compañía de un "santero" llamado Siaca, al que había obligado a decirle dónde tenía su "santuario". Sin embargo, al llegar solamente encontraron un hoyo y señales de que habían desenterrado su contenido. Se rumoraba que Olaya se había enojado tanto

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 276 20/12/12 5:34

que le ordenó a Cajamarca, uno de los yanaconas que lo acompañaban, matar al "santero" y enterrarlo en el mismo agujero. Sin embargo, nunca se pudo comprobar nada. Durante el juicio que le abrió Armendáriz en 1547, los indios desmintieron esta versión, e incluso el psihipqua de Bogotá declaró a favor de su amo (AGI, *J* 490; AGI *J* 1115, núm. 2, ramo 2, ff. 15 r.-15 v.).

El mismo licenciado Armendáriz se vio involucrado en la búsqueda de santuarios en un caso donde también se puede apreciar la forma como los blancos fueron manipulados por los psihipquas de Bosa y Fontibón. Durante el juicio de residencia que se adelantó en su contra en 1550, algunos testigos contaron que el jefe de Bosa estaba enojado porque le estaban saqueando sus santuarios, y creía que el culpable era el de Fontibón. Entonces se presentó ante el juez visitador y reveló quién era el que cuidaba el santuario de su enemigo. Armendáriz buscó al indio y mandó atormentarlo hasta que confesó dónde estaba el sitio y luego se apoderó de más de 2.000 pesos de oro. Pero al psihipqua de Bosa no le fue bien de todos modos. Aunque había ayudado a encontrar el santuario de Fontibón, se negó a llevar a su gente para que cavara, y por eso mandaron azotarlo. Se decía que los azotes habían sido tan crueles que le ocasionaron la muerte en pocos días ("Indios").

Las denuncias contra Armendáriz, Pedro de Ursúa y sus criados también llegaron hasta la audiencia de Santo Domingo. Lope Montalvo de Lugo, quien había sido despojado del gobierno del Nuevo Reino, presentó contra ellos una serie de testimonios que los involucraban en múltiples delitos; entre otros, la búsqueda de santuarios y tesoros con métodos violentos. Uno de los relatos más detallados fue el que hizo Francisco Bahamonde de Lugo el 2 de marzo de 1549 (AGI, *J* 18, f. 5 v.). Dijo que un día estaba con el psihipqua de Bogotá y llegaron unos indios llevando a un "capitán muy principal" llamado Macuyra, quien tenía quemaduras en los pies, los brazos y la cabeza. Por medio de un intérprete, la víctima le contó que el alguacil mayor y un criado vizcaíno lo habían torturado siguiendo órdenes de Armendáriz. También contó que el mismo alguacil había ido una noche a capturar "al indio más principal de aquella tierra", llamado Coxinanpaba, quien tenía fama de mantener guardados unos 100.000 pesos de oro. En el testimonio no se aclara si este personaje era el psihipqua de Bogotá o un tyba importante. En todo caso, intentó defenderse, y durante la pelea le dieron una estocada en el costado. En medio de su dolor, les reclamaba por haberlo herido de esa manera aunque estaba en paz, y aseguró que no volvería a servir a los cristianos ni a dar tributos. Al poco tiempo murió,

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 277 20/12/12 5:34

sin revelar dónde estaba el oro escondido[14]. Otro día en que Bahamonde de Lugo y el capitán Antón de Olaya estaban divirtiéndose y "ballestando", fueron al bohío del psihipqua, y este mandó llamar a un indio que estaba herido. Le preguntaron, a través de un lengua, qué había pasado, y contó que un criado de Armendáriz y otros españoles lo habían sacado de su bohío, lo amarraron y le taparon la boca. Luego lo llevaron a una parte escondida, le pusieron una herradura y lo colgaron de los pies "como un puerco", mientras le preguntaban si sabía de enterramientos o santuarios, al tiempo que le quemaban las manos y los pies con un hierro caliente. Lugo también contó que cierto día estaba cazando en el repartimiento de Bogotá, y vino a verlo el heredero del cacicazgo y le preguntó si quería ver una crueldad muy grande. Entonces fueron a un pozo y encontraron dos cuerpos decapitados. Los indios dijeron que el alguacil y Juan de Trujillo los habían matado por no haberles dado oro.

Pero los abusos no pararon ahí. Armendáriz fue acusado de haber desterrado sin motivo al psihipqua de Suesca, enviándolo a Pore, donde murió[15]. El psihipqua de Guatavita, del cual se decía que era un "indio viejo y delicado", también fue condenado al destierro en 1549. Era un jefe a quien los indios tenían gran respeto, y se decía que había muerto en Cartagena o en Santa Marta durante su destierro, lo cual causó gran alboroto en toda la región, porque estaba en paz y servía bien a los cristianos. Algunos testigos dijeron que lo habían enviado río abajo por el Magdalena con el capitán Pedroso y jamás volvieron a saber de él. Se rumoraba que Armendáriz había tomado esa medida porque el jefe aprovechaba el poder que tenía sobre las autoridades indígenas de la región y les prohibía que contaran a los cristianos dónde se hallaban las minas de oro ("Indios"). En cuanto al psihipqua de Sogamoso, al que calificó como "el principal de la provincia de Tunja", dijo que fueron tantos los maltratos que

[14] La existencia de un indio noble llamado Coxinanpaba, calificado como "el más principal de aquella tierra" a finales de la década de 1540, puede ser el origen de los relatos, que varias décadas después contaron los cronistas, sobre los aspirantes a suceder al zipa de Bogotá que se aliaron con los españoles en contra de Sagipa. Recordemos que en la crónica de Castellanos se habla de dos nobles llamados Cuximinpaba y Cuxinimegua, quienes, supuestamente, ayudaron a Quesada porque consideraban que Sagipa se había apoderado ilegítimamente del cacicazgo (1210-1211).

[15] En el actual municipio de Subachoque (Cundinamarca) hay un sitio llamado Pore. Sin embargo, lo más probable es que se refiera al pueblo ubicado en los llanos orientales, en el actual departamento de Casanare, 150 kilómetros al oriente de Tunja y 210 kilómetros al nororiente de Suesca.

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 278 20/12/12 5:34

recibió que finalmente se levantó contra los españoles, "y decía que hasta que viniese otro juez que fuese bueno no volvería" (AGI, *J* 18).

Al psihipqua de Bogotá lo desterraron a la ciudad de Vélez, y Armendáriz envió a Ursúa para que lo obligara a confesar dónde había escondido sus riquezas, pues de lo contrario lo mandaría a otro lugar para que se muriera. Como no quiso hablar, lo torturaron hasta que les contó sobre otros jefes que escondían oro en sus pueblos, y mandó a algunos indios para que los guiaran. Lugo dijo que se había enterado de esto porque el capitán Olaya le pidió que le rogara al licenciado Armendáriz que soltara al psihipqua, pues era un buen indio que vivía pacíficamente en su pueblo y no había hecho nada. Cuando finalmente lo soltó, regresó a su tierra y estuvo enfermo por las quemaduras. Pero durante el juicio de residencia contra Armendáriz, adelantado por la audiencia de Santafé en 1550, los testigos dieron una versión un poco diferente. Se dijo que cuando Ursúa había torturado en Vélez al psihipqua, este les había contado sobre un "jeque" que cuidaba un santuario en su pueblo. Entonces reunió a algunos hombres y fueron una noche a capturar a un tyba llamado Taquira, que estaba durmiendo tranquilamente en su bohío. Durante tres días lo sometieron a múltiples tormentos, hasta que lo soltaron por los ruegos de un indio del encomendero. En esa ocasión también habrían maltratado a un hermano de Cacantibón (¿Fontibón?), quien quedó tullido ("Indios").

Se puede decir que las comunidades toleraban hasta cierto punto los abusos cuando provenían de sus encomenderos o de las autoridades coloniales, pero se mostraban menos indulgentes y reaccionaban violentamente cuando las agresiones venían de cristianos que se ubicaban en lo más bajo de la escala social, y con quienes no tenían ninguna relación. Veamos un caso un poco más tardío, de finales de la década de 1550, pero que puede ser interesante porque proviene del extremo norte del territorio que se ha tomado como base para este estudio, en un momento en que la presencia de los blancos aún era escasa y el sistema de la encomienda aún no se había consolidado (AHRB, *AHT* 2, ff. 91 r.-98 v.). A mediados de mayo de 1557 dos soldados, llamados Calatrava y Mallorquín, iban rumbo al Río de Oro. Cuando pasaron por el pueblo de Chicamocha fueron al cercado del psihipqua y empezaron a presionarlo para que les diera el oro que guardaba en sus santuarios. Los indios presentes lo defendieron y se armó una gran pelea. En medio de la confusión lograron quitarle la espada a Marroquín y lo mataron. Calatrava logró escapar con heridas leves y, como pudo, se metió en un bohío, donde se refugió. Mientras tanto,

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 279 20/12/12 5:34

los indios sacaron sus lanzas y se vistieron para la guerra. Rodearon el bohío en medio de una gran algarabía, festejando la muerte del soldado, pero no trataron de entrar en él. Cuando anocheció se retiraron y Calatrava aprovechó la oscuridad para huir.

Los indios procedieron a sepultar al cristiano, e incluso tuvieron el detalle de hacerlo al lado de una cruz. Luego el sobrino del psihipqua, quien estaba aprendiendo a leer y escribir, redactó una carta dirigida a su encomendero, Juan Rodríguez Parra, para contarle lo sucedido, y la envió a Tunja con la espada que les habían quitado a los soldados. El encomendero recibió la carta e inmediatamente puso la queja ante la justicia en nombre de sus indios. Entregó el papel y la espada como prueba de lo sucedido y pidió que capturaran a Calatrava, pero que no castigaran a los indios por la muerte de Mallorquín, pues había sido en legítima defensa. Ellos aseguraban que durante la trifulca los soldados habían herido a varias personas y que incluso había cinco muertos, pero al final nadie dio razón de ellos. Además, era muy poco probable que dos españoles enfrentados a toda la comunidad hubieran podido hacerlo. También aseguraron que Calatrava era quien había matado a Mallorquín en medio de la confusión, creyendo que era un indio, pero, evidentemente, eso no era más que una excusa para evadir el castigo. La justicia de Tunja ordenó, entonces, capturar a Calatrava, al psihipqua de Chicamocha, a su sobrino Juan y a otros indios involucrados, pero a pesar de que se hicieron diligencias durante varios meses, ninguno apareció y el asunto fue finalmente olvidado.

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 280 20/12/12 5:34

CAPÍTULO 7

Las rebeliones y los últimos enfrentamientos

No hay gente tan bárbara en el mundo que siendo, como son, hijos de Adán, no les esté mordiendo eternamente aquella engañosa culebra, que a ellos tanto lastimó con aquel bocado de libertad que les dio, diciendo: "seréis libres como dioses".

Fray Pedro Simón, *Noticias historiales*

Durante los años en que Gonzalo Jiménez de Quesada permaneció en España, se dedicó a criticar las actuaciones administrativas de los primeros gobernadores del Nuevo Reino y denunció su falta de voluntad para castigar los abusos contra los naturales. Pero no lo hacía desinteresadamente. De hecho, él mismo había cometido una serie de atropellos antes de dejar el territorio en manos de su hermano. Lo que realmente pretendía al desprestigiar a los caudillos que habían gobernado en su ausencia era que se le entregara el gobierno de las provincias recién conquistadas, aunque la corona jamás le dio lo que quería. En todo caso, sus observaciones sobre las consecuencias a largo plazo que podrían tener estos abusos fueron bastante acertadas. Decía que tantos robos, torturas y asesinatos estaban causando la huida de los indios, y muchos lugares se estaban despoblando. Ni los gobernadores ni la justicia ordinaria castigaban apropiadamente esos delitos y ni siquiera le informaban a la corona sobre lo que estaba sucediendo.

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 281 20/12/12 5:34

Unos callaban porque temían la venganza de los colonos cuando tuvieran que rendir cuentas de sus actuaciones durante los juicios de residencia. Pero otros, simplemente, se habían vuelto cómplices, e incluso fomentaban estos crímenes. Finalmente, concluía que si no se tomaban cartas en el asunto, los indios se rebelarían y la corona podría perder el Nuevo Reino (AGI, *P* 196, ff. 1077 r.-1077 v.).

Se ha venido insistiendo en el carácter incompleto que tuvo el dominio español sobre el territorio muisca durante las primeras décadas y la forma progresiva como los indios fueron aceptando el sometimiento a la corona. Los conquistadores que se fueron convirtiendo en encomenderos desde 1539 tuvieron muchas dificultades para lograr la obediencia de sus indios y para mantenerlos en sus pueblos sirviendo pacíficamente. Después de las primeras asignaciones de repartimientos y de que, aparentemente, todos los psihipquas del territorio habían aceptado servir a sus nuevos amos, hubo múltiples demostraciones de inconformidad que se convirtieron con frecuencia en verdaderos levantamientos. Las causas más frecuentes fueron los abusos por el cobro excesivo de tributos, la búsqueda de santuarios y el trabajo desmedido.

Cuando la situación se volvía insoportable, los indios optaban por negarse a pagar tributos. Luego abandonaban el trabajo y huían de sus pueblos hacia las zonas montañosas de difícil acceso o hacia las tierras pantanosas, donde podían encontrar refugio. Era una forma de presionar a los encomenderos para que les dieran un mejor trato y les rebajaran las cargas tributarias y laborales. A veces no era necesaria la huida de toda la comunidad. En la mayoría de los casos, era únicamente el psihipqua el que se iba, junto con los tybas más importantes. Con su ausencia, el resto de la comunidad se negaba a trabajar y los encomenderos se veían en la necesidad de llamarlos para negociar unas mejores condiciones. Pero en los casos más graves podían huir todos los hombres de un pueblo y quedar tan solo las mujeres, los niños y los ancianos. En situaciones extremas, era toda la comunidad la que se iba. Cuando esto sucedía, los españoles enviaban partidas de hombres armados para tratar de someterlos por la fuerza, y los enfrentamientos podían ser muy violentos. Los indios no solamente se atrincheraban y resistían en lugares que les brindaban protección natural, como montañas escarpadas o pantanos, sino que desde allí comenzaban a lanzar ataques dirigidos contra los blancos y, sobre todo, contra los grupos aliados de los españoles.

Debe tenerse en cuenta que las tropas que lucharon para sofocar estos levantamientos estaban compuestas, en su mayoría, por nativos pertenecientes

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 282 20/12/12 5:34

a comunidades enemigas que se aliaban con los españoles para saldar viejas deudas y lograr ventajas posteriores. La falta de unidad cultural y política en el altiplano cundiboyacense puede explicar, en parte, el hecho de que nunca se organizaron levantamientos que trascendieran el nivel puramente local, aunque este fue el temor constante de los colonizadores. La lucha se limitó a un solo cacicazgo, y eventualmente se unían dos o tres, pero nunca hubo alianzas que superaran este límite. Incluso se puede apreciar que en muchas ocasiones ni siquiera las comunidades que habían pertenecido en tiempos prehispánicos a un mismo cacicazgo compuesto se unieron para luchar juntas. Si estas comunidades habían sido separadas y pertenecían a encomenderos diferentes, los frágiles vínculos que habían tenido en tiempos prehispánicos se rompían y se establecían nuevas lealtades. En este sentido, los encomenderos también reemplazaron a los antiguos psihipquas mayores y el sistema de la encomienda reconfiguró las alianzas políticas. Si un conquistador tenía varios cacicazgos bajo su mando y uno de ellos se rebelaba, podía contar con la ayuda de los demás para someterlo, dependiendo de las buenas relaciones que mantuviera con los psihipquas o del beneficio que ellos aspiraran a obtener.

Antes de entrar a mirar detalladamente algunas de estas rebeliones, es necesario aclarar los términos que se usan. Hay que distinguir entre la guerra de conquista y los levantamientos (o *rebeliones*). Es decir, entre los enfrentamientos militares que se dieron antes y los que se dieron después de que las autoridades indígenas de un determinado grupo hubieran aceptado someterse a los españoles. Las guerras de conquista fueron los combates iniciales que, como hemos visto, se prolongaron durante muchos años, en diversas zonas del territorio, hasta cuando los indígenas se sometieron o fueron exterminados. Normalmente, al terminar la guerra los sobrevivientes eran entregados en encomienda. Por lo tanto, en este trabajo se ha llamado rebeliones o levantamientos a los enfrentamientos que se dieron después de haberse sometido a los españoles y haber sido encomendados. Esta definición coincide con el pensamiento político y jurídico de la época, según el cual aquellos que habían hecho un juramento de vasallaje y luego lo rompían eran considerados rebeldes o traidores, y era justo hacerles la guerra para castigarlos. Recordemos que cuando el cronista Oviedo copió de los manuscritos de Quesada la narración de la captura del hoa de Tunja, manifestó su desacuerdo con el calificativo de rebelde que le dio, y llamó la atención sobre el hecho de que este aún no se había sometido:

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 283 20/12/12 5:34

> Digo yo, el cronista, no aceptando el nombre que de rebelde da la relación de este capitán o general [Quesada] contra Tunja, que no se puede llamar rebelde quien nunca había dado la obediencia, pues este licenciado es letrado, bien debe saber que *rebellēs dīcuntur, quī in fide nōn permanent* [se les dice rebeldes a los que no se mantienen fieles]. Así que Tunja no había dado fe ni palabra de sujeción ni amistad, ni la quería con los cristianos, y sin licencia y contra su voluntad se entraron en la tierra, en que pacíficamente gozaba su señorío y libertad. Justamente podía defenderse y matar y echar los enemigos de su casa y señorío; pero dejaré ahora esta disputación, que lo que los cristianos buscan entendido está; y procederé en la relación ya dicha. (6: 208)

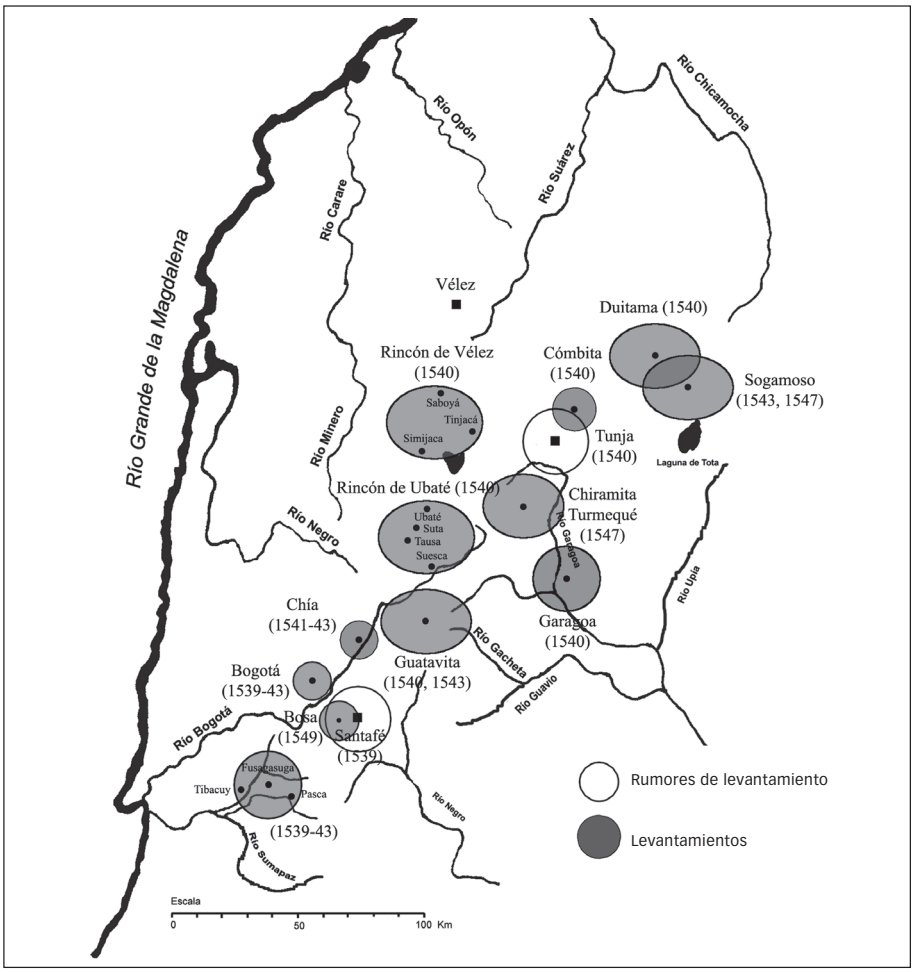
La distinción entre una campaña de sometimiento y la represión de un levantamiento es bastante clara para nosotros, pero en algunos casos puede resultar problemática si la vemos desde la perspectiva de los muiscas. Es decir, durante los primeros encuentros muchos psihipquas ofrecieron su amistad a los cristianos y les colaboraron logística y militarmente. Esto significaba el establecimiento de una alianza en la cual cada uno mantenía su rango y autonomía, aunque hubiera un cierto grado de subordinación, tal como se establecían los vínculos políticos en su cultura. Pero los españoles lo vieron de otra manera, y en muchos casos interpretaron esta actitud como un reconocimiento de su derrota militar con demostraciones de sometimiento y vasallaje. Cuando empezaron a hacer demandas excesivas y a actuar violentamente contra las comunidades y sus autoridades, los indios, simplemente, consideraron que los extranjeros habían incumplido los términos de la alianza y empezaron a luchar contra ellos. Pero los españoles, desde su perspectiva, interpretaban esto como un acto de traición, un incumplimiento a su juramento de vasallaje, y los trataban como a rebeldes. En muchos casos los conquistadores eran conscientes de este malentendido, pero aun así lo utilizaban a su favor, con el fin de justificar las expediciones punitivas.

Se han podido identificar cerca de quince levantamientos ocurridos durante la década comprendida entre 1539 y 1549 en diferentes lugares de todo el territorio muisca, como se aprecia en el la figura 12 y se detalla en la tabla 9. Además, hubo rumores sobre la organización de posibles rebeliones en las cercanías de las ciudades de Tunja y Santafé en 1539 y 1540, que no llegaron a concretarse. La mayoría de estos hechos, catorce en total, se concentraron en el periodo de 1539 a 1543. El año 1540 fue el más agitado. Posteriormente se

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 284 20/12/12 5:34

dieron algunos casos en 1547 y 1549, pero no se han encontrado evidencias de levantamientos armados acontecidos después de esta fecha en los cacicazgos del altiplano cundiboyacense. El establecimiento en 1550 de la audiencia y la consolidación de las instituciones de gobierno colonial tuvieron mucho que ver en esto. Los conflictos que se presentaron a partir de ese momento empezaron a arreglarse de otras maneras, con negociaciones entre los encomenderos y las comunidades, o acudiendo, cada vez con mayor frecuencia, a los tribunales coloniales, de manera que el recurso a la rebelión fue desapareciendo. Los estrados judiciales reemplazaron a los montes y pantanos como campos de batalla.

Figura 12: Rebeliones indígenas en el territorio muisca (1539-1549)



Fuente: véase tabla 9.

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 285 20/12/12 5:34

Tabla 9: Rebeliones en el territorio muisca (1539-1549)

Año	Lugares
1539	Provincia de Santafé (conato)
	Bogotá (1539-1546)
	Fusagasugá, Tibacuy, Pasca y Chiaca (1539-1543)
1540	Rincón de Vélez (Saboya, Tiquisoque, hasta 1569)
	Tunja (conato)
	Guatavita
	Provincia de Vélez (Tinjacá, Simijaca)
	Rincón de Ubaté (Suesca, Ubaté, Suta, Tausa, Ocavita y Tupachoque)
	Sogamoso
	Duitama
	Garagoa
	Cómbita
1541	Chía (hasta 1543)
1543	Guatavita (no confirmada)
1547	Chiramita y Turmequé
	Sogamoso
1549	Bosa

Fuente: Fusagasugá, Tibacuy, Pasca y Chiaca (Friede, Documentos 5: 182-184, doc. 1228; Friede, Documentos 6: 99-104, doc. 1535); Bogotá (AGI, E 1006 A; AGI, J 1115, núm. 2, ramo 2); conato en la provincia de Santafé, Guatavita, provincia de Vélez, Rincón de Vélez, Tunja, Duitama (Aguado 1: 337-359); Rincón de Ubaté (Castellanos 1324); Cómbita (AGN, CI 24, ff. 560 r.-640 v.); Garagoa (AGN, CI 35, ff. 707 r.-717 v.); Sogamoso (Castellanos 1308); Chía (AGI, J 1096, núm. 6); Guatavita (AGI, P 195; E. Restrepo); Chiramita y Turmequé (AGI, J 1096, núm. 4); Sogamoso (AGI, ASF 16, ramo 1, núm. 8); Bosa (AGN, VB 18, f. 243 r.).

Hechos como la muerte de Sagipa a manos de los conquistadores, en 1538, causaron que varios de los psihipquas e indios de alto rango que se habían aliado con ellos reconsideraran su posición. Cuando Quesada viajó a España en 1539, los tybas del cacicazgo de Bogotá se mantenían alejados de los españoles y no habían querido "dar la paz". Corrían rumores de que ya habían elegido al sucesor de Sagipa, pero hasta ese momento no había salido del monte y no lo conocían (Lebrija y San Martín 109). Lo curioso era que mientras el psihipqua y los tybas se mantenían escondidos, de todos modos enviaban a su

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 286 20/12/12 5:34

gente a servir a los cristianos (AGI, *E* 1006 A, f. 27 v.). Según Aguado, cuando a finales de ese año salieron algunos conquistadores con la misión de fundar las ciudades de Tunja y Vélez, quedó poca gente en Santafé al mando del alcalde ordinario, Juan Tafur. Durante esos días hubo escasez de comida, pero los pueblos aledaños estaban inquietos, y para no molestarlos tuvieron que organizar una expedición a la tierra de los panches. Como en la ciudad quedaron solamente ocho españoles, algunos psihipquas comenzaron a planear una rebelión. Sin embargo, sus intenciones fueron descubiertas, probablemente con la ayuda de algún delator, y Tafur decidió hacer un castigo ejemplar encarcelando y ejecutando a los sospechosos (1: 337). Al parecer, los primeros años de Santafé no fueron tan pacíficos como se ha pensado, pues hay testimonios que indican que los indios la incendiaron varias veces hacia 1540 o 1541, un poco después de la partida de Hernán Pérez de Quesada hacia El Dorado, como lo aseguró Gonzalo Suárez en una probanza hecha en 1562 ("Interrogatorio" 170).

La llegada de varias expediciones en 1539 causó también gran descontento entre los psihipquas aliados, porque aumentaron las cantidades de oro que les pedían. Según Aguado, esto también generó una serie de rebeliones. El sucesor de Sagipa se refugió en la región de Tena, y se envió al capitán Pedro de Limpias a "pacificarlo". Los indios estaban en una meseta desde la cual arrojaban galgas (grandes piedras) y luego, mantas y otras cosas. Pero los españoles lograron subir y el psihipqua tuvo que huir con sus mujeres y algunos tybas. Aguado aseguró que el castigo que se les dio a las gentes que lo apoyaron fue tan duro que nunca volvieron a rebelarse (1: 329). Sin embargo, la versión del cronista no coincide con los testimonios recogidos durante las visitas de los años posteriores ni con otros expedientes que se han conservado. En realidad, los herederos del cacicazgo de Bogotá se mantuvieron en rebeldía por lo menos durante siete años y no aceptaron tan fácilmente la autoridad de los encomenderos. El 26 de abril de 1542, cuando Antón de Olaya quiso tomar posesión de la encomienda que le habían dado unos días antes, solamente se presentaron cinco tybas, de un total que superaba los veinticinco. El psihipqua no apareció porque aún estaba en el monte (AGI, *J* 1115, núm. 2, ramo 2, f. 7 r.). Alonso Luis de Lugo afirmaría posteriormente que el sucesor de Sagipa había salido a "dar la paz" a los cristianos en 1543, gracias a sus buenos oficios (AGI, *P* 195, f. 3 r.). Pero esto no era cierto. El adelantado solamente pretendía desvirtuar las acusaciones sobre malos tratos que se le habían hecho. Fue solamente a finales de 1546 cuando el nuevo psihipqua de Bogotá inició conversaciones para salir

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 287 20/12/12 5:34

del monte y servir a su encomendero. Se decía que su nombre era Uscuatecua, y hasta ese momento no había servido a ningún español. Había decidido "dar la paz" poco después de la llegada de Pedro de Ursúa. Un año más tarde Armendáriz determinó que era un cacicazgo demasiado grande como para estar en manos de un solo encomendero, y decidió dividirlo dejando solamente al psihipqua principal y a algunos de los tybas en manos de Antón de Olaya (AGI, *J* 1115, núm. 2, ramo 2, f. 26 v.). El nuevo título de encomienda se le dio el 13 de julio de 1547, y el 12 de agosto se hizo la ceremonia de posesión. Pero aunque Uscatecua ya había aceptado someterse, seguía siendo desconfiado y cauteloso. Por eso no se presentó ante las autoridades y envió en su lugar a cinco tybas, entre los cuales estaba su hermano Chueba[1].

Los primeros gobernadores del Nuevo Reino trataron de aplacar algunas de estas rebeliones negociando con los indios, y enviaron mensajeros con regalos que les prometieron mejoras en las condiciones que habían causado su descontento, aunque, al mismo tiempo, los amenazaban con duros castigos si persistían en su levantamiento. Si esto no funcionaba, el último recurso era enviar una partida de hombres armados para "pacificarlos". Por lo general, se prefería que el comandante de la tropa fuera el encomendero de los rebeldes, para evitar daños innecesarios o castigos demasiado crueles que generaran más levantamientos. Veamos el siguiente caso. En junio de 1539 los indios de Fusagasugá, recién encomendados a Lázaro Fonte, asesinaron a un español que viajaba con unos documentos. El teniente Pérez de Quesada tuvo que ordenar a su encomendero que reuniera a treinta hombres y fuera a castigarlos (Friede, *Documentos* 5: 182-184, doc. 1278). Con esto volvió la calma por algún tiempo. Pero casi dos años más tarde, el 9 de febrero de 1541, el teniente tuvo que volver a enviar a Lázaro Fonte para sofocar otro alzamiento, acompañado de una nutrida tropa de indios aliados. Se rumoraba que los psihipquas Usagasuga (o Fusagasugá), Pasca, Tibacuy y Chiaca se habían aliado para luchar contra los cristianos. Quesada ordenó que el castigo fuera ejemplar: puso en prisión a los jefes y cortó manos y narices a los demás implicados (AGI, *J* 1123 cit. en Friede, *Documentos* 6: 99-104, doc. 1535).

[1] Los otros capitanes que acudieron fueron Chuscarincha, Quichasupa, Guabatato y Tibua (AGI, *J* 507, núm. 1, ramo 2).

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 288 20/12/12 5:34

La forma como Lázaro Fonte cumplió con su misión se conoce gracias al informe detallado que presentó. Cuando recibió las ordenes se dirigió a Pasca, donde pidió ayuda a Juan Tafur, encomendero del lugar. Ambos determinaron que lo mejor era enviar a alguien para hablar con el psihipqua rebelde. Entonces le dieron una manta fina a un indio y lo enviaron a buscar al jefe, acompañado por un yanacona peruano llamado Yomo. El mensaje que debían trasmitirle era muy sencillo: si volvía a ser amigo de los cristianos lo perdonarían. De lo contrario, le declararían la guerra. Los mensajeros partieron inmediatamente y tenían la orden de regresar al día siguiente. Sin embargo, Yomo regresó al cabo de media hora y contó que habían parado un momento a tomar agua, pero en un descuido, el otro indio huyó y lo dejó solo. Entonces se asustó y decidió volver. Al otro día toda la tropa salió rumbo a Fusagasugá. El capitán Fonte mandó adelante a alguna gente para tomar prisioneros y llamar al psihipqua. Atraparon a una india y la mandaron a hablar con su jefe, con la orden de que volviera al otro día. Por la noche enviaron a otro mensajero, acompañado por un indio de Ingativa y otro yanacona. Les dieron una manta blanca y un bonete de grana como regalo para el psihipqua. Pero no hubo ninguna respuesta. En lugar de ello, al cabo de dos días los rebeldes prendieron fuego a los bohíos que rodeaban el campamento.

Cuando amaneció, y al ver que los mensajeros no regresaron, decidieron organizar un ataque con veinticinco guerreros aliados. Al cabo de varios enfrentamientos, algunos de los aliados resultaron muertos. Durante los días siguientes se siguieron enviando emisarios, sin obtener ninguna respuesta. Incluso, un indio llevó una cruz en señal de paz, pero todo fue en vano, y la región se mantuvo fuera del control de los españoles. Años después Fonte fue acusado de haber inventado en 1539 la muerte del español para ir a Fusagasugá a pedirle oro al psihipqua y someterlo a varias torturas. Luego habría asesinado a por lo menos veinte indios principales. A esta causa se atribuyó la rebelión, que duró hasta 1543, cuando llegó el adelantado Lugo. También se supo que Fonte había sido condenado a muerte por Gonzalo Jiménez de Quesada, por intercambiar una esmeralda con los indios y por hablar en su contra, aunque luego fue perdonado (AGI, *J* 1123 cit. en Friede, *Documentos* 6: 131-139, doc. 1704).

Otra zona que se mantuvo durante muchos años fuera del control efectivo de los españoles fue el Rincón de Vélez, al noroccidente del altiplano cundiboyacense. En 1539 se escogió un sitio cerca de las tierras del psihipqua de Saboyá para fundar una ciudad, que luego tuvo que ser trasladada. El psihipqua

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 289 20/12/12 5:34

colaboró en la construcción de algunos ranchos e iglesias. Al poco tiempo salió de allí el capitán Martín Galeano para explorar la vecina provincia de Guane, y quedó poca gente en la ciudad. Los indios de Saboyá aprovecharon y mataron a algunos españoles, que estaban al mando de Juan de Rivera. Luego rodearon la ciudad, que tuvo que ser defendida por Juan de Céspedes, Rivera y los indios amigos. Solamente quedaron tranquilos cuando regresaron los hombres de Galeano y los rebeldes se retiraron a una zona llamada Rincón de Vélez (Aguado 1: 344-350). Castellanos aseguró que estos indios se mantuvieron en guerra durante treinta años; es decir, por lo menos hasta 1569. El levantamiento fue apoyado también por el psihipqua de Tiquisoque. Lo hizo porque un encomendero de apellido Gascón le pedía demasiado oro. Además, se enojaba cuando le llevaba metal de baja calidad y le decía:

> Perro chingamanal, sucio borracho,
> con opinión de principal cacique,
> este oro me diste sin empacho
> más destilado que por alambique. (1250)

El psihipqua le dijo que fueran a su pueblo para que los indios lo vieran y le dieran más oro. Gascón accedió y fue con él, aunque tuvo la precaución de llevar a algunos soldados e indios amigos. Cuando llegó fue muy bien recibido. Le dieron regalos y lo alojaron en la casa del jefe, quien dijo que se iría unos días a cazar venados. Pero entonces los españoles comenzaron a sospechar que algo no andaba bien y que los supuestos venados que cazarían serían ellos. Esa noche no durmieron, por estar vigilando con un caballo y un perro. Tiquisoque, mientras tanto, fue a reunirse con el psihipqua de Saboyá. Todos sospecharon que era una trampa ideada por este último y, en efecto, al amanecer fueron sorprendidos por más de seiscientos indios bien armados, que los atacaron sin mediar palabra. Todos los españoles (unos seis) y gran parte de los indios amigos fueron asesinados. Solo se salvó uno, que dio aviso a la ciudad de Vélez. Los vecinos temieron un ataque general y pidieron ayuda a Pérez de Quesada para que enviara refuerzos. Cuando llegaron, se enteraron de que los indios se estaban juntando en las sierras que llamaban de los Agataes, y los atacaron. Al cabo de unos días lograron vencerlos. Luego avanzaron hacia el pueblo de Tiquisoque. Por el camino sufrieron continuos ataques y la guerra siguió durante muchos días, hasta cuando los hombres de Quesada tuvieron

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 290 20/12/12 5:34

que retirarse sin haber logrado nada, por la llegada de la hueste de Jerónimo Lebrón (1235-1259).

Durante el año 1540 se desató la mayoría de los levantamientos que se han registrado en toda la década. Según Aguado, cuando regresaron algunas expediciones que habían sido enviadas hacia el Cocuy al mando de Juan de Céspedes, se enteraron de que los caciques de todo el reino estaban planeando una rebelión general, inducidos por sus sacerdotes. Según decían los rumores, andaban predicando que los dioses estaban enojados porque los nativos permitían que los cristianos estuvieran en sus tierras, y debían echarlos o matarlos a todos. Se ignora si estos rumores tenían algún fundamento o eran causados por el temor de los colonizadores. En todo caso, Aguado atribuyó estos sentimientos de malestar al hecho de que a partir de ese año se empezaron a cobrar tributos de una forma más sistemática (1: 338). Otra circunstancia que influyó en el descontento de los psihipquas y sus comunidades fue la gran cantidad de abusos que cometieron Pérez de Quesada y sus hombres, interesados en ese momento en acumular dinero para financiar la expedición hacia los llanos orientales, donde suponían que quedaba El Dorado.

En la provincia de Tunja hubo por aquel entonces un intento de rebelión que se ha hecho famoso, porque en él se vieron involucrados los jefes más importantes, y ha servido de inspiración para la literatura patriótica regional. La versión más confiable, porque se puede corroborar con la documentación de archivo disponible, es la de Aguado, escrita a finales de la década de 1560. Recordemos que en el momento de la llegada de los cristianos el hoa era un hombre viejo llamado Eucaneme, quien por su avanzada edad había delegado las tareas de gobierno en su sobrino Quiminza. Aguado contó que en la ciudad empezó a correr el rumor de que los indios habían acordado que cada psihipqua debía matar a su encomendero cierto día señalado, cuando estuviera descuidado en su casa. Los indios ladinos de la servidumbre fueron avisados y se les encargó que guardaran el secreto[2]. Debían impedir que los españoles usaran los caballos. También se decía que por toda la provincia se estaban fabricando armas y haciendo preparativos para la guerra. Los rumores le atribuían la organización del levantamiento al hoa, quien deseaba vengarse de los cristianos. Se decía también que una india de Duitama, criada del capitán Maldonado,

[2] Los indios ladinos eran los que ya habían adoptado la lengua y las costumbres españolas.

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 291 20/12/12 5:34

lo había delatado. Cuando las autoridades se enteraron, decidieron investigar y dar aviso al teniente Quesada. Los españoles aprovecharon la costumbre que tenían los nativos de organizar en Tunja un mercado cada cuatro días, y convocaron a todos los jefes de la región. Cuando llegaron a la ciudad los capturaron y los condenaron a muerte en un juicio sumario. Eucaneme, Quiminza y varios psihipquas de los pueblos cercanos fueron decapitados (1: 338-343).

A finales del siglo XVI Juan de Castellanos volvió a contar esta historia, pero no creyó que en realidad se hubiera estado organizando una rebelión, y le atribuyó todo a las mentiras de un indio que quería quedarse con una de las mujeres del hoa. También aseguró que a quien habían ejecutado fue a "Tunja, el mozo", pues pensaba, erróneamente, que el viejo había muerto poco después de la llegada de los conquistadores. Además, le atribuyó estos abusos a la nefasta influencia que los conquistadores venidos del Perú ejercían sobre Pérez de Quesada (1201, 1329-1338). Más de treinta años después, Simón retomó estas afirmaciones y les agregó más detalles. En su versión, el hoa que encontraron los españoles se llamaba "Quemuinchatecha" o "Munchatocha" y había muerto antes de 1540, por su avanzada edad. El sucesor era su sobrino "Quemichua", quien había sido un buen jefe, amigo de los españoles. Simón anotó, además, un hecho muy interesante. Durante la época en que redactó su crónica, es decir, hacia 1625, los indios de la región habían elaborado una leyenda en torno a este episodio:

> De este cacique muerto degollado dicen los indios circunvecinos a Tunja que está la cabeza con el cuerpo de oro en el arcabuco de Iguaque y el cuerpo con la cabeza de oro en el pueblo de Ramiriquí en un santuario. (3: 100)

Unos treinta años después, cuando ya había pasado más de un siglo, el obispo Piedrahíta siguió aumentando la historia e inventando más detalles, hasta convertirla en una novela de amor y traiciones. Llamó al hoa "Quimuinchatecha" y dijo que era un hombre viejo, de unos 68 años, que había muerto a los pocos días de ser capturado por los españoles. Según su cronología, había nacido en 1472. El "zaque" que lo sucedió fue su sobrino "Aquiminzaque", a quien los conquistadores hicieron casar con la hija del "elector" de Gámeza. Con el fin de preparar la fiesta del matrimonio, se convocó a todos los psihipquas de la comarca, pero Quesada sospechó que los

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 292 20/12/12 5:34

indios estaban organizando un levantamiento y se reunió con los vecinos de Tunja, para ver qué podían hacer. Al final decidieron matar a todos los jefes. Se decía que estaban esperando que los ejércitos de Jerónimo Lebrón se enfrentaran con los de Quesada, e iban a aprovechar las disputas entre los españoles para echarlos de sus tierras. Además, un indio que quería quedarse con una mujer de "Aquiminzaque" lo acusó de estar dirigiendo la conspiración, y los soldados del Perú que habían venido con Belalcázar también presionaron al teniente para que tomara medidas drásticas. El interés de los vecinos era deshacerse de los psihipquas viejos y poner a otros más jóvenes, que fueran más obedientes y les dieran tributo. Su muerte sería un escarmiento para los demás. Finalmente, Quesada capturó a "Aquiminzaque", junto con los psihipquas de Toca, Motavita, Samacá, Turmequé, Boyacá y Suta. Todos fueron condenados a muerte y les cortaron la cabeza. Piedrahíta describió al hoa como un hombre joven, de unos veintidós años, dotado de buen rostro, disposición y mucho ingenio. Además, las últimas palabras que puso en su boca fueron:

> Decidle al capitán mayor, que de más a más le debo este beneficio que hoy me hace de quitarme de una vez la vida, que de tantas me quitaba; y que pues me hizo cristiano cuando me quitó este reino temporal, no me apresure tanto la muerte, que por su culpa pierda el eterno. (1:478)

El cronista también aprovechó este episodio para hacer algunas reflexiones morales sobre el destino de los conquistadores malvados, ya que consideraba lo sucedido como una gran infamia, que mereció el castigo divino, pues Pérez de Quesada y los demás verdugos murieron trágicamente en los años siguientes.

El relato elaborado por Piedrahíta a partir de lo que había leído en los cronistas anteriores y de su propia imaginación ha sido el más difundido; tal vez por los elementos morales, épicos y románticos que contiene. Además, ha servido de inspiración para componer obras literarias de marcado patriotismo local. Por ejemplo, Próspero Pereira Gamba, político liberal de la región, publicó en 1858 un poema épico en doce cantos titulado *Aquímen-zaque o la conquista de Tunja*. El autor quiso escribir una "epopeya digna de ese nombre", basada en los cronistas. Cada canto del poema fue ilustrado con grabados de Lucas Torrijos, basados en los del siglo XVII de Joseph Mulder que ilustraron la obra de Piedrahíta. El argumento de su obra es el siguiente: el zaque de Tunja,

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 293 20/12/12 5:34

llamado Quimuin-Cha-Techa, fue destronado en los tiempos de la Conquista por su hijo Aquímen, un mozo frívolo e inexperto. Al poco tiempo el anciano murió de pena. El nuevo zaque tomó por esposa a Ulima, una princesa de Gámeza, pero ella estaba enamorada de un varonil guerrero llamado Sákix. Los dos amantes fueron descubiertos y condenados a muerte, pero fueron perdonados por intercesión de los frailes españoles. Luego, Sákix, para vengarse del zaque, lo acusó de estar fraguando una traición. Entonces Aquímen fue condenado a muerte y decapitado, poco antes de que se fundara la ciudad de Tunja.

Lo cierto es que los abusos cometidos cuando se empezaron a cobrar los tributos, el mal gobierno ejercido por Pérez de Quesada y la ejecución de varios psihipquas importantes generaron una serie de levantamientos a partir de 1540 que fueron difíciles de controlar. El psihipqua de Guatavita, quien según Aguado había "dado la paz" desde muy temprano y había sido amigo de los primeros españoles que llegaron, se negó a seguir sirviendo, y fue preciso organizar una expedición en su contra porque su tierra se ubicaba en el camino entre Tunja y Santafé, y era necesario proteger las comunicaciones (1: 344). La negativa se debió a que el teniente Quesada comenzó a hacerle demandas excesivas de oro y esmeraldas. Cuando se envió a un grupo de hombres para castigarlo, el psihipqua decidió pasar a la ofensiva y organizó ataques contra los cristianos y los indios amigos que llevaban provisiones a las ciudades. La guerra fue larga y cruenta. El asentamiento de Guatavita fue quemado y sus labranzas destruidas varias veces; pero a pesar de todos sus esfuerzos, los españoles no pudieron controlar la rebelión durante varios años. En 1543, cuando el adelantado Lugo ordenó visitar la región, el psihipqua y muchos de sus indios aún se negaban a obedecer y estaban fuera de su tierra (AGI, *P* 195, f. 3 r.). Al parecer, fue después de la llegada de Ursúa y Armendáriz, hacia 1547, cuando el psihipqua decidió volver a servir a los cristianos. Sin embargo, lo sucedido entre 1540 y 1547 resulta bastante confuso todavía. Por ejemplo, el encomendero Hernán Venegas y otros conquistadores aseguraron que gracias a sus gestiones el psihipqua había regresado en paz a su pueblo poco después de 1541 (AGI, *J* 507, núm. 2, ramo 2). Por otro lado, Ernesto Restrepo menciona una rebelión en Guatavita en 1543, durante la cual Martín Pujol habría matado a más de 1.500 indios. Esta misma rebelión fue mencionada por el psihipqua de Bogotá durante un proceso en 1559, y aseguró que en 1542 o 1543 los cristianos le habían hecho la guerra a Guatavita, y algunos de sus tybas huyeron

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 294 20/12/12 5:34

a Súnuba (AGN, *CI* 22, f. 91 r.). El levantamiento pudo suceder poco antes de la llegada del adelantado Lugo, pero hasta el momento no se han encontrado más referencias.

Al volver de la guerra contra Guatavita, Pérez de Quesada encontró a varios psihipquas levantados en la región donde se unían las jurisdicciones de las ciudades de Tunja, Vélez y Santafé; es decir, en la laguna de Tinjacá. Los indios se refugiaron en unas islas, hasta donde solo se podía llegar usando balsas. Había familias pequeñas que hacían bohíos en las balsas, y ahí permanecían. Entonces se le encomendó al capitán Juan de Céspedes comandar una tropa contra ellos y fueron atacados desde canoas, hasta lograr ponerlos en fuga. La gente de Tinjacá huyó hacia los peñones de Simijaca. Después de duros enfrentamientos, los españoles y sus aliados lograron desalojarlos. La toma fue un hecho militar importante, ya que este sitio, según Aguado, era una fortaleza natural muy apta para la defensa del Nuevo Reino. El cronista aseguró que al ver que había caído en manos de los cristianos, muchos indios de la región decidieron abandonar la lucha y "tomar sobre sí el yugo de la servidumbre que con tanta obstinación pretendían desechar" (1: 357).

Otra rebelión se desató en el llamado Rincón de Ubaté. Empezó en Suesca y luego se extendió hacia Ubaté, Suta, Tausa, Simijaca, Ocavita y Tupachoque. El teniente Quesada comisionó a Juan de Arévalo para que "pacificara" y castigara a los indios de Suesca. Luego lo envió a Suta y Tausa, donde los indios se habían refugiado en las montañas. El método que usó fue tomar prisioneros para cortarles las manos y las narices. Enseguida los soltaba para que volvieran a donde estaban los rebeldes y les mostraran lo que les pasaría si no se rendían (Aguado 1: 358). Quesada fue acusado en 1541 por Jerónimo Lebrón de haber cometido una serie de crímenes durante los enfrentamientos que se dieron en los peñones de Suta y Tausa. Según Juan de Montalvo, quien había participado en la campaña de pacificación, había de 3.000 a 4.000 indios refugiados en la montaña, y gracias a sus buenos oficios, logró que salieran y se rindieran. Sin embargo, Arévalo mató a todos los que pudo, incluyendo a gran cantidad de niños, pasándolos a cuchillo y despeñándolos (AGI, *J* 1123 cit. en Friede, *Documentos* 6: 118, doc. 1549). Una vez concluida esta campaña, se comisionó a Juan de Céspedes para que fuera al Rincón de Ubaté. Allá los enfrentamientos fueron más cruentos y prolongados. Aguado calculó que unos treinta españoles perdieron la vida, lo cual significa una cantidad de bajas que superó todas las de los años anteriores (1: 35).

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 295 20/12/12 5:34

Castellanos narró con bastante detalle los enfrentamientos que se dieron en el Rincón de Ubaté durante las rebeliones de 1540. Sin embargo, se nota fácilmente que buena parte de lo que contó, aunque se basó en episodios reales, fue adornado para darle un tono épico y caballeresco. Sobre todo, hay que desconfiar de los extensos discursos de los personajes, dirigidos a animar a las tropas, a retar a los enemigos o a negociar condiciones para deponer las armas. Aunque seguramente estas no fueron las palabras que se dijeron, lo interesante es la forma como la mayoría de los conquistadores que fueron enviados a "pacificar" los levantamientos acudió al diálogo y la negociación para persuadir a los psihipquas con el fin de que regresaran a servir a los cristianos. Pero no debe olvidarse que la violencia hacía parte de los mensajes que se enviaban unos a otros. El cronista contó que los indios de Ocavita y Tupachoque (o Lupachoque) se refugiaron, como todos los demás, en unos altos peñones muy difíciles de escalar. Desde allá atacaban a los cristianos y les decían que "en la punta de los dardos habrían de enviarles el tributo". Entonces el capitán Alonso Martín consiguió a un intérprete y a medida que iba subiendo hacia la cima iba dirigiéndole al psihipqua un discurso donde lo adulaba por ser hijo del Sol y de la Luna, y le pedía que bajara para hablar. Martín le ofreció una paz duradera y puso por testigo al dios Apolo. El psihipqua permitió que Martín subiera hasta donde estaba y le dijo que estaba asombrado por su valentía, ya que venía solo y desarmado, y habría sido fácil arrojarlo al vacío. Por eso había decidido aceptar la paz que le ofrecía. Supuestamente, de esta manera se desactivó la rebelión, aunque el mismo Castellanos reconoció que la zona no se pacificó completamente sino hasta la llegada del adelantado Lugo, en 1543 (1324-1326).

Otra serie de enfrentamientos importantes en la provincia de Tunja fueron los protagonizados por los psihipquas de Duitama y Sogamoso. Pero en este caso, aunque las fuentes se refieren constantemente a estos hechos como "rebeliones" o "levantamientos" contra la dominación española, no lo fueron realmente. Se trató de guerras de conquista un poco tardías, en el corazón mismo del territorio muisca. En efecto, todo indica que hacia 1540 los pueblos de Sogamoso y Duitama aún no habían reconocido la autoridad de la corona española y por lo tanto no se les puede calificar de rebeldes o traidores. Los indios se habían negado a servir a los cristianos y cada vez que aquellos intentaban someterlos por la fuerza de las armas huían a los montes o se refugiaban en unos pantanos, donde era muy difícil atacarlos. Al parecer, desde la llegada de los primeros conquistadores se venía tratando de negociar con ellos, aunque

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 296 20/12/12 5:34

sin lograr mayores resultados. Los hermanos Quesada se habían adjudicado estos pueblos en encomienda, pero no hay evidencias de que hubieran logrado que ellos, efectivamente, les sirvieran. En 1540 Pérez de Quesada le confió la misión de "pacificarlos" a Baltasar Maldonado, y ello desató una cruenta guerra que dejó gran cantidad de muertos, heridos y mutilados. Las versiones que existen sobre estos hechos son bastante confusas. De acuerdo con Castellanos, Maldonado atacó en primer lugar a Sogamoso y aplicó crueles castigos, con el fin de amedrentar también a las gentes de Duitama (1308). La táctica debió funcionar, porque en 1541 se le entregó la encomienda de Sogamoso temporalmente a Cristóbal de San Miguel y a Pedro Pérez. Pero en 1543, cuando el lugar fue visitado por órdenes del adelantado Lugo, gran parte de los tybas aún se negaba a servir, y el psihipqua solamente pudo presentar a 2 de los 36 que dijo tener. Uno de ellos, Monguativa, contó que unos ochenta de sus subordinados estaban huyendo en ese momento porque les habían cortado las manos en las guerras pasadas y no querían volver (AGI, *J* 1115, núm. 2).

Castellanos contó que, una vez concluida la guerra en Sogamoso, Maldonado dirigió a sus hombres contra Duitama. Aseguró que el psihipqua Saymoso (a quien él llamaba "Tundama") había formado un ejército de 20.000 hombres para resistir con ellos en un terreno pantanoso, donde los 150 españoles que se les enfrentaron no podían usar sus caballos. Antes de comenzar la batalla, como es costumbre en la obra de Castellanos, los jefes enemigos cruzaron algunas palabras. Maldonado se acercó donde el psihipqua pudiera oírlo y lo exhortó a que saliera del pantano y diera la paz, porque el lugar no era una fortaleza suficiente para detener a los españoles. Luego agregó:

> La paz te pido, con la paz te llamo,
> para que des tributo y obediencia
> al Rey de las Españas, que es mi amo,
> e yo soy tuyo ya, con su licencia.
> En las reales sombras deste ramo
> ternás quietud y hallarás clemencia,
> y de la rebeldía y pertinacia
> no puedes granjear sino desgracia. (1314)

Enseguida le dijo que los caciques que habían aceptado servir a los cristianos habían sido bien tratados, mientras que los que se negaron habían

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 297 20/12/12 5:34

muerto trágicamente, como "Tisquesuza" y "Sacresaxigua". Si aceptaba la paz que le ofrecían, podría gozar de su señorío en paz. De lo contrario, la guerra sería inevitable. Pero "Tundama" contestó también en voz alta, con tono desafiante, que si los tributos que le pedían fueran remitidos directamente al rey de España no tendría problemas en dar la paz, porque ese era un gran señor, pero como sabía que en realidad sería el encomendero quien se quedaría con ellos, no sería justo darle estos dones a su siervo:

> Hallarasme protervo cerca desto
> por no me ser honesto ni decente
> servir al que es sirviente mal mirado,
> pues él no te ha mandado que nos mates,
> ni robes, ni maltrates, ni despojes;
> más tú todo lo coges y arrebañas,
> en nuestra sangre bañas tus alanos,
> cortas los pies y manos y narices,
> genitales raíces atormentas,
> demás destas afrentas, robas templos.
> No me traigas ejemplos de los muertos,
> pues por sus desconciertos se perdieron,
> y porque no tuvieron mis motivos,
> ahora con los vivos has de habello. (1314)[3]

Después de estas palabras comenzó una cruenta batalla que duró todo un día, sin que los españoles lograran derrotarlos. Los indios se hicieron fuertes en las islas del pantano, pero un hombre al que "Tundama" había castigado cortándole una mano y las orejas quería vengarse, y les enseñó a los españoles una ruta para poder llegar a las islas. De esta manera lograron poner en fuga al psihipqua y a su gente. Después de dos o tres sangrientas batallas, el jefe no tuvo más remedio que pedir la paz. Envió mensajeros a la casa del encomendero en Tunja y luego fue personalmente a verlo. Maldonado lo trató muy bien y hasta le dio regalos como ropa y vino de Castilla. Pero la paz duró poco. Maldonado se enojó un día porque le llevaba poco oro, y en medio de la riña cogió la

[3] *Protervo*: perverso, obstinado en la maldad. *Alano*: variedad de perro que se considera un cruce entre el dogo y el lebrel.

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 298 20/12/12 5:34

herramienta con la que martillaba las joyas para fundirlas y lo mató de un golpe en la cabeza. En 1543 el adelantado Lugo utilizó como argumento para quitarle la encomienda a Maldonado la gran cantidad de abusos cometidos por este durante la guerra en Duitama, y mencionó la cifra de unos mil indígenas asesinados. Se dijo que estos crímenes habían sido cometidos siguiendo las órdenes de Pérez de Quesada (AGI, *P* 195, f. 3 r.). Algunos años después Miguel Díez de Armendáriz volvió a quitarle la encomienda por los mismos crímenes, pero durante el juicio el afectado apeló de la sentencia y fue perdonado (Castellanos 1319). De hecho, algunos cronistas, como Aguado, opinaban que el método para pacificar a los indios que había usado Maldonado, "con pura sangre", había sido, a la larga, el más adecuado, "porque la obstinación de aquella gente y su cacique lo pedían y nunca fueran conservados en la quietud que hoy tienen si no se usara con ellos un poco de rigor" (1: 359).

En el pueblo de Garagoa, durante el mismo año 1540, el encomendero Juan Valenciano cogió al psihipqua Ipachemomomio y a sus tybas y los torturó para que le dieran todo el oro que tenían. Los nativos reaccionaron huyendo y las autoridades enviaron una partida de soldados para hacerles la guerra. Años más tarde los sobrevivientes dijeron que durante los enfrentamientos habían muerto más de cuatrocientas personas y se habían destruido gran cantidad de bohíos y labranzas. Las pérdidas podían llegar a unos 2.000 castellanos (unos 9,2 kilogramos de oro). Cuando la guerra terminó, Valenciano huyó al Perú para evadir la justicia. Sin embargo, regresó veinte años después, tal vez pensando que todo había sido olvidado. Pero los indios de Garagoa tenían buena memoria y el nuevo psihipqua, Tequeneme, se presentó ante la audiencia para pedir que fuera castigado (AGN, *CI* 35, ff. 707 r.-717 v.). Finalmente, los indios del pueblo de Cómbita, cerca de Tunja, también se fueron a unos peñones de difícil acceso, donde se fortificaron y resistieron. El capitán Juan de Céspedes fue enviado para hacerles la guerra con sesenta hombres, pero no logró nada. Entonces tuvo que ir Mateo Sánchez Cogolludo a negociar con ellos prometiéndoles buenos tratos y dándoles regalos. En 1544 declaró que gracias a sus gestiones no habían vuelto a "encastillarse" (AGN, *CI* 24, f. 570 r.).

Después de 1540 los levantamientos indígenas en el altiplano cundiboyacense fueron disminuyendo. Hubo zonas que se mantuvieron en rebeldía hasta finales de la década, e incluso casos especiales, como el Rincón de Vélez, donde el dominio español fue muy precario; por lo menos durante los siguientes treinta años. Los pocos datos que se tienen sobre el periodo

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 299 20/12/12 5:34

que va de 1541 a 1549 se refieren a situaciones que se dieron principalmente por conflictos entre los encomenderos y los psihipquas, relacionados con el cobro de tributos. En Chía, por ejemplo, los indios se levantaron varias veces contra Juan Muñoz de Collantes hacia 1541, debido a los malos tratos de que fueron víctimas. Su táctica consistió en abandonar el pueblo para esconderse en el monte. Según Hernán Venegas, las cosas se arreglaron cuando le dieron a él la encomienda y convenció al psihipqua y los tybas de que volvieran a servirle, más o menos en 1543 (AGI, *J* 1096, núm. 6). En Turmequé, Chiramita y Bosa hubo algunos incidentes entre 1547 y 1549 que involucraron a Francisco de Villaviciosa y Juan de Torre. En el marco del pleito que sostenían para que no se les quitaran sus encomiendas, Torre contó que antes de 1547 Villaviciosa había cometido múltiples abusos que ocasionaron una gran rebelión (AGI, *J* 1096, núm. 4). Torre se preciaba de haberles dado un mejor trato a los indios de estos pueblos desde cuando era su encomendero, pero unos años después, durante la visita de Tomás López, fue acusado de haber torturado hasta la muerte al psihipqua de Bosa hacia 1549, lo cual desencadenó otra rebelión que fue duramente reprimida por Pedro de Colmenares (AGN, *VB* 18, f. 243 r.).

Probablemente a finales de 1546, el psihipqua de Sogamoso, quien había negociado la paz más o menos en 1543, volvió a levantarse contra la corona por razones que no son del todo claras. La información que se tiene sobre esta rebelión está consignada en las cartas que envió Armendáriz al Consejo de Indias para informar sobre su gestión de gobierno cuando llegó al Nuevo Reino, nombrado como juez de residencia. El 1.º de mayo de 1547 Armendáriz informó al rey que el psihipqua se había levantado en armas y se negaba a servir. El juez le atribuía todo a las mentiras de algunos españoles, a quienes calificó de bellacos, y de quienes dijo que querían desprestigiarlo para que no los castigara. Aparentemente, habían hablado con el jefe y le habían dicho que Armendáriz era un mal hombre y lo iba a tratar con suma crueldad. Lo grave era que tenía gran influencia sobre los indios de toda la provincia de Tunja y podía desencadenar una peligrosa rebelión. Sin embargo, ya se estaban tomando medidas para entrar en contacto con el jefe y hacerlo volver al servicio de la corona (AGI, *ASF* 16, ramo 1, núm. 3, pieza 1, f. 2 r.).

El 20 de diciembre de ese mismo año Armendáriz informó en una nueva carta que ya todo se había solucionado. La forma como se resolvió el asunto puede resultar bastante ilustrativa de los métodos que se usaron para

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 300 20/12/12 5:34

desactivar los levantamientos indígenas cuando ya empezaban a consolidarse las instituciones coloniales. Armendáriz insistió en que algunos colonos malintencionados le habían dicho al psihipqua que él no era la máxima autoridad enviada por la corona, y que le estaba mintiendo porque "muy en breve vendría el zipa que solía", aclarando "que por este nombre llaman al que manda la tierra o al que es principal entre ellos". Como por esos días estaba ocupado tratando de enviar ayuda al Perú para el licenciado La Gasca, mandó a su primo Ursúa para que se entrevistara con el jefe. Cuando vio que no iban a hacerle la guerra, como en ocasiones anteriores, salió del monte con cuatro o cinco compañeros y accedió a visitar a Armendáriz en Tunja. El juez informó de esta manera al rey la forma como recibió en su casa al psihipqua de Sogamoso:

> le halagué lo mejor que pude y le vestí de ropa de España, de que es muy amigo, ansí de camisas y zapatos y calzas y lo demás. Hasta con sayo de raso carmesí que le hice hacer, en que gasté en nombre de vuestra majestad sobre cincuenta castellanos [más de 230 gramos de oro] de lo mío, solo a fin de que este indio se sosegase y con su sosiego no se alterasen tantos indios como alterados andaban por su mandado. Y en dos días que estuvo aquí conmigo me vino a decir que para qué le engañaba yo, porque le habían dicho que ahí cerca venían barcos y en ellos el zipa gobernador que arriba digo. Que es este un coco del que algunos se han aprovechado y ahora en especial se aprovechan en esta gente. (AGI, *ASF* 16, ramo 1, núm. 8, f. 6 r.)[4]

Todos los gobernadores que llegaron al Nuevo Reino hasta 1550 se preciaban de haber logrado la paz con los psihipquas que andaban en guerra, debido a sus gestiones y buen trato, lo cual, como se ha visto, no siempre resultaba cierto. Por ejemplo, el adelantado Lugo, quien fue uno de los más crueles que pasaron por esas tierras, criticaba en 1543 a sus antecesores por los malos tratos que les habían dado a los indios, y enseguida se ufanaba porque gracias a su gestión, a su buen trato y a los regalos que daba generosamente, muchos psihipquas habían desistido de sus rebeliones. Juan de Céspedes lo apoyó dando el ejemplo del sucesor del psihipqua de Bogotá, quien no había querido dar la

[4] *Sayo de raso carmesí*: vestido de seda roja. *Coco*: fantasma con el que se asusta a los niños.

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 301 20/12/12 5:34

paz, pero al llegar el adelantado lo fue a ver y le dio su obediencia[5]. Además, dijo que todos los psihipquas estaban quietos y pacíficos, sirviendo a los cristianos, y que veía que les daban cosas de España que les gustaban mucho (AGI, *P* 195, ff. 4 r., 60 r., 63 r.). Evidentemente, ambos personajes exageraban y mentían con el propósito de que Lugo fuera exonerado de los múltiples crímenes de que le acusaban sus enemigos. La misma actitud fue asumida por Lope Montalvo de Lugo cuando se defendió de los cargos que le hicieron a raíz de los nueve meses que gobernó el Nuevo Reino después de la partida del adelantado, entre 1544 y 1545. En una carta del 2 de febrero de 1546 aseguró que gracias a sus gestiones había logrado negociar la paz con catorce psihipquas que se habían rebelado por los malos tratos de Pérez de Quesada (AGI, *ASF* 80, núm. 21, ff. 116 r.-117 v.). Sin embargo, cabe reconocer que a medida que el gobierno efectivo de los territorios recién incorporados a la corona fue pasando de los caudillos militares a los gobernadores y jueces enviados por el Consejo de Indias, los levantamientos indígenas fueron desapareciendo, y lentamente todos los psihipquas y tybas fueron aceptando la nueva situación.

No se han encontrado evidencias de levantamientos en el territorio muisca posteriores al establecimiento de la audiencia en 1550. Además, durante las dos décadas siguientes los focos de resistencia que aún quedaban, como el Rincón de Vélez, fueron sometidos, y las fronteras del dominio colonial en el altiplano cundiboyacense se estabilizaron. Todos los cacicazgos de las tierras altas pudieron ser repartidos en encomienda, mientras los grupos que habitaban las tierras bajas de la vertiente del río Magdalena y de los llanos orientales escaparon del dominio de la corona, aunque siguieron manteniendo relaciones con los muiscas de las tierras altas durante todo el periodo colonial, que oscilaban entre la guerra y el comercio, tal como lo habían hecho desde tiempos prehispánicos. Pero a pesar de que los enfrentamientos armados cesaron, todavía ni las autoridades españolas ni los colonos se sentían del todo seguros en una fecha tan tardía como 1558. Ese año la audiencia tuvo que prohibir a los psihipquas usar flechas untadas con hierbas venenosas, bajo pena de muerte, para evitar peleas entre ellos, pero también porque se sospechaba que podían usarlas en contra de los españoles. Solamente se les permitió tener este tipo de

[5] Como dato curioso, Céspedes dijo que el sucesor del psihipqua de Bogotá se llamaba "Sagicuba". Probablemente, se refería a Sagipa.

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 302 20/12/12 5:34

armas a las comunidades que vivían en la frontera noroccidental del territorio y que mantenían una guerra constante con los muzos (Ortega 94). Además, la acción de los funcionarios de la corona siguió siendo difícil durante algunos años, por la falta de cooperación de los indios. En 1563 el visitador Angulo de Castejón no pudo hacer un conteo detallado de la población indígena de la provincia de Tunja ni cambios sustanciales en los tributos que venían pagando, porque la tierra no estaba del todo "pacificada" (AGI, *ASF* 188, f. 408 r. cit. en Friede, *Fuentes* 4: 60, doc. 694).

La compleja trama de relaciones que comenzó a tejerse entre las autoridades indígenas y los españoles desde el momento de la llegada de los primeros conquistadores puede percibirse mejor al seguirle la trayectoria a un caso muy particular. En él se muestra la forma como las luchas por el poder, tanto en el interior de las comunidades indígenas como entre los propios españoles, dieron origen a una serie de alianzas estratégicas en diversos momentos, pero también a rupturas y violentos enfrentamientos que, a la larga, fueron moldeando lo que sería la sociedad colonial neogranadina. Las situaciones que se vivieron durante los primeros años de la Conquista resultaron, de hecho, tan complejas que es muy difícil determinar quién estaba usando a quién en cada momento. Se ha querido dejar este caso para el final de esta sección por su riqueza en detalles y porque en él se condensan e ilustran todos los temas que se han tratado hasta el momento.

Antes de fundarse la ciudad de Santafé, en 1538, algunos psihipquas fueron a entrevistarse con Gonzalo Jiménez de Quesada y le llevaron carne y mantas para sus hombres, que habían establecido algunos campamentos en la sabana de Bogotá y se encontraban escasos de víveres. Le dijeron que querían conocer a los cristianos y ofrecerles su amistad. Entre ellos estaba Usagasuga, quien pidió ayuda a los españoles contra sus enemigos, los panches de la región de Igueima, que asaltaban y mataban a su gente. Recordemos que esta era una zona bastante conflictiva, ubicada unos 50 kilómetros al suroccidente de Santafé, en la vertiente del río Magdalena, y donde los muiscas habían mantenido constantes guerras con grupos culturalmente diferentes, como los panches y los sutagaos. Entonces, el licenciado convocó a los psihipquas amigos, entre ellos Pasca Usaque, y todos fueron a la guerra.

Durante los meses siguientes los jefes que habían participado fueron repartidos en encomienda. Pasca Usaque fue entregado al capitán Valenzuela, pero luego se lo dieron a Juan Tafur, cuando Quesada viajó España. En esos

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 303 20/12/12 5:34

días los psihipquas empezaron a acudir a la recién fundada Santafé para "dar la obediencia" a sus encomenderos y llevarles mantas y comida. Pero Pasca Usaque no estaba muy contento con las demandas que le hacía su amo, y decidió rebelarse. La rebelión se extendió al poco tiempo a los cacicazgos de Ubaté y Simijaca, ubicados unos 80 kilómetros al noroccidente de Santafé, en la frontera con los colimas y los muzos, sobre la misma vertiente del río Magdalena. Las armas que tenían eran lanzas y dardos, con los cuales atacaron, principalmente, a los indios amigos, y trataron de persuadir a sus jefes de no seguir sirviendo a los españoles.

Todo se complicó cuando un hermano del psihipqua de Ubaque, quien solía ir a intercambiar productos al mercado de Pasca, fue asaltado por los hombres de Pasca Usaque. Le quitaron el oro, las mantas y las esmeraldas que llevaba. Luego lo asesinaron porque su hermano era amigo de los cristianos. Inmediatamente, el psihipqua de Ubaque le declaró la guerra y empezó a armar a su gente. Cuando se disponía a atacarlo, los españoles se alarmaron y Hernán Pérez de Quesada envió un grupo de treinta soldados para que impusieran el orden, trataran de mediar e impidieran la guerra. Pasca Usaque negoció con ellos y les ofreció la paz si evitaban que Ubaque lo atacara. Al final, el conflicto entre los dos cacicazgos se solucionó con la intervención de los cristianos. Pero Pasca Usaque no cumplió lo prometido y mantuvo su actitud de rebeldía. Además, intentó convencer a los psihipquas de Ubaque, Suesca y Guatavita para que se unieran a su levantamiento, se negaran a servir a los cristianos y los echaran de su tierra, aunque no tuvo mucho éxito.

Ante el peligro que representaba la posibilidad de que la rebelión se extendiera a otros lugares y se hiciera inmanejable, el cabildo de Santafé decidió en 1539 encargarle a Juan Tafur que organizara una partida de quince soldados para ir a reprimirla. Como los españoles y los muiscas aliados eran insuficientes, lo autorizaron a llevar también guerreros panches. Cuando llegó a sus tierras, Tafur envió varios emisarios para ofrecerle un tratado de paz a Pasca Usaque, pero este no le hizo caso. Entonces comenzaron las hostilidades. Según los mismos indios que participaron en el levantamiento, Tafur evitó infligirles malos tratos, pero no pudo impedir que los panches mataran a algunos. La táctica que los españoles preferían usar era tomar prisioneros y luego soltarlos para que fueran a llamar al psihipqua con mensajes de paz. Según dijeron todos los que participaron en la guerra, era "uso y costumbre" que si se rebelaba un psihipqua, fuera a pacificarlo su mismo encomendero, para evitar que otros

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 304 20/12/12 5:34

le hicieran mucho daño. Tafur, por ejemplo, ordenó que no se quemaran los bohíos ni las labranzas, aunque los mismos indios de Pasca lo hicieron, para que los enemigos no tuvieran alimentos ni donde dormir.

Después de varios días de constantes enfrentamientos, los españoles y sus aliados no lograron someter a Pasca Usaque y tuvieron que regresar a Santafé. En todo caso, hicieron correr la voz de que volverían pronto, con más refuerzos. Pero a los pocos días sucedió algo inesperado. Tafur estaba en su casa cuando llegó por sorpresa el psihipqua rebelde con una gran cantidad de acompañantes, diciendo que venía a ofrecerle la paz. Nunca se supo qué lo llevó a tomar esa decisión. Además, los indios llevaban gran cantidad de tributos, como una muestra del reconocimiento de su sumisión y como símbolo de su amistad. Era la primera vez que le daban tributos a Tafur desde cuando era su encomendero. El conquistador respondió regalándole a Pasca Usaque una fina camisa de Castilla y lo invitó a su mesa, con toda la cortesía. Las buenas relaciones se mantuvieron por mucho tiempo y el encomendero continuó regalándole periódicamente joyas, ropa de seda y de paño, y otras cosas que al psihipqua le gustaban mucho.

Tafur duró como encomendero de Pasca hasta 1543. Ese año la llegada de Alonso Luis de Lugo interrumpió la relativa calma con que habían vivido hasta el momento. El adelantado, sin consultar con el encomendero, comenzó a presionar al psihipqua Moque (que también era conocido como Pasca Usaque) para que le diera todo el oro que tenía. Como no quiso, lo acusó de algunos crímenes, le abrió un proceso y lo despojó del cacicazgo, para dárselo a otro indio que parecía más dócil. Luego, con procedimientos similares, le quitó la encomienda a Tafur y se la adjudicó a Lope Montalvo de Lugo. Sin embargo, la jugada no salió del todo bien para el adelantado. El nuevo psihipqua, un indio de alto rango llamado Ubiama, era muy amigo de Tafur y mantuvo su lealtad hacia él negándose a darle oro al nuevo encomendero. Entonces Montalvo de Lugo convenció al adelantado para que desterrara a Ubiama y se lo llevara en su viaje de regreso a Santa Marta. Luego habló con un hermano de Moque, llamado Bojaca, y le prometió que lo haría psihipqua si le entregaba el oro que tenía Ubiama. Mientras tanto, los indios de Pasca intentaban rescatar a su jefe. Entre todos lograron reunir 600 pesos de oro y se los dieron al nuevo encomendero y al adelantado para que no lo desterraran. Pero fue en vano. Los españoles se quedaron con el oro y el adelantado se llevó a Ubiama hacia el río Magdalena, donde se embarcó con todo su séquito rumbo a la costa atlántica.

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 305 20/12/12 5:34

Con lo que no contaba Montalvo de Lugo, quien quedó a cargo del gobierno del Nuevo Reino y de varias encomiendas en 1544, era con que Ubiama no iba a rendirse tan fácilmente. De alguna manera, logró evadir la guardia que lo custodiaba, saltó del barco al agua y llegó a salvo hasta la orilla del Magdalena. Luego emprendió un largo y peligroso viaje de regreso, atravesando incluso las tierras de sus enemigos panches. Cuando llegó a Pasca, convocó a sus parientes, y con su ayuda mataron a Bojaca y a otros indios principales que lo habían apoyado. Enseguida volvió a asumir el mando del cacicazgo. Pero como sabía que Lugo lo seguiría persiguiendo, reunió a su gente y decidieron ir a refugiarse en la provincia de Neiva, donde estarían a salvo de los cristianos. Ubiama siguió en contacto con Juan Tafur, su antiguo encomendero. Periódicamente enviaba gente a visitarlo en Santafé y le daba noticias suyas. Tafur, por su parte, lo mantenía informado acerca de lo que sucedía entre los blancos, y le contaba sobre los "zipas" que venían desde España para gobernar el Nuevo Reino. Sobre todo, le insistía en que debía mantenerse oculto, porque Lugo aún lo seguía buscando para matarlo. El consejo que siempre le daba era "que no saliera hasta que viniera otro zipa y él le avisase".

La espera no fue muy larga. A mediados de 1545 la situación cambió con la llegada de Pedro de Ursúa, quien anuló muchas de las medidas tomadas por sus antecesores y le devolvió la encomienda de Pasca a Tafur. Al saber esto, Ubiama regresó de la provincia de Neiva con toda su gente y se presentó de nuevo en Santafé para "dar la obediencia" a la corona y a su encomendero. Para sellar definitivamente su amistad, decidió adoptar la religión de su amo, y en una solemne ceremonia se hizo bautizar y tomó el nombre de don Pedro Tafur, como un homenaje al encomendero que le sirvió de padrino. Poco después, don Pedro se casó con una hija del psihipqua de Bosa, quien también era cristiana y se llamaba doña Ana. Don Pedro no vivió mucho tiempo después de esto. Debió morir en circunstancias desconocidas antes de 1547, ya que en ese año un nuevo jefe llamado don Andrés gobernaba el cacicazgo de Pasca. Los indios decían que desde niño se había criado en casa de Tafur, y probablemente era sobrino de don Pedro. Ese mismo año Montalvo de Lugo intentó recuperar la encomienda y le puso una demanda a Tafur para que se la devolviera. Los expedientes fueron remitidos a España y el Consejo de Indias falló a favor de Lugo. Pero este mientras tanto había sido acusado de una gran cantidad de delitos y estaba prófugo de la justicia. Entonces el fiscal de la audiencia de Santafé pidió que fuera despojado de su título y la encomienda pasara a la

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 306 20/12/12 5:34

corona. Tafur siguió siendo encomendero de facto mientras se definía qué iba a pasar con el título, y siguió luchando en los tribunales para que se lo devolvieran. La encomienda de Pasca fue visitada en 1560, y ya había en ella un nuevo psihipqua, llamado don Juan. En ese momento tenía unos 1.460 tributarios y ocupaba el sexto lugar entre los repartimientos más poblados de la provincia de Santafé. Los indios le hacían algunas labranzas al encomendero y le daban cada año 50 mantas y 240 pesos de oro (véanse anexos, tabla 2). El pleito se prolongó durante muchos años, hasta cuando el presidente de la audiencia decidió en 1569 que la encomienda definitivamente pasara a la corona. Sin embargo, a Juan Tafur se le reconocieron sus méritos y servicios al rey al permitírsele que siguiera administrando los repartimientos de Pasca, Chiaysaque y Quirasaque (AGI, *J* 497, núm. 1, ramo 1; AGI, *J* 1116 A, núm. 1, ramo 3).

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 307 20/12/12 5:34

CAPÍTULO 8

Los sucesores y la trayectoria de algunos cacicazgos

Al llegar a este punto, vale la pena reunir la información dispersa a lo largo de todo el texto sobre los personajes que ocuparon los cacicazgos más importantes, a partir del momento en que aceptaron el dominio español, hasta finales del siglo XVI. Las fuentes consultadas han permitido rastrear algunos casos con cierto detalle, pero aún quedan muchos vacíos que solamente podrán llenarse con estudios posteriores. Nos concentraremos ahora en Bogotá, Guatavita, Tunja, Duitama y Sogamoso.

Bogotá

Después de la muerte de Sagipa en 1539, la jefatura fue asumida por el psihipqua de Chía, siguiendo la costumbre tradicional. Durante varios años, el nuevo jefe no quiso someterse a los cristianos. Se dice que huyó con parte de su gente hacia la región de Tenza, desde donde dirigía ataques contra los españoles y sus aliados, por culpa de los malos tratos que recibió de Hernán Pérez de Quesada (AGI, *E* 1006 A; Aguado 1: 327). Durante los años siguientes es probable que la jefatura haya sido ocupada por varios hombres, sobre los cuales se tienen datos confusos. En un proceso adelantado en 1547 contra Quesada, un conquistador llamado Gil Martín aseguró que durante el levantamiento de 1539-1540 el nuevo psihipqua había muerto. Sin embargo, es el único testimonio que existe a ese respecto. Las demás fuentes se refieren al jefe que gobernó durante aquellos años como si fuera el mismo sucesor de Sagipa que luego aceptó someterse a la autoridad española cuando el pueblo fue entregado

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 309 20/12/12 5:34

en encomienda a Antón de Olaya y el gobierno del Nuevo Reino fue asumido por el adelantado Alonso Luis de Lugo, hacia 1543 (AGI, *P* 195, f. 3 r.). Por aquel entonces el cacicazgo tenía al menos unas veintisiete capitanías, y en ningún documento se ha encontrado, hasta el momento, el nombre del jefe (AGI, *J* 1114, núm. 1, ramo 2, f. 7 r.). Lo que sí sabemos es que en 1543 el psihipqua de Chía se llamaba Combasuga o Casna, y se decía que sería el sucesor de Bogotá (AGI, *J* 1006, núm. 6). En 1544 el adelantado Lugo recibía de este repartimiento y de Fontibón unos 5.100 pesos de oro anuales en tributos, lo que da una idea general sobre la magnitud de su población (AGI, *J* 507, núm. 1, ramo 2, ff. 15 r.-16 v.).

Aunque los indios de Bogotá comenzaron a servir a sus encomenderos por lo menos desde 1542, el psihipqua y algunos tybas se mantuvieron ocultos en los montes hasta 1546 o 1547, cuando llegaron Ursúa y Armendáriz a gobernar las provincias de Tunja y Santafé. Al parecer, solamente se sometieron a la autoridad española cuando estuvieron seguros de que no serían maltratados. Pero esto no los libró de ser víctimas de algunas torturas y abusos por parte de Ursúa y Armendáriz. Por ejemplo, se los acusó de haber ordenado el asesinato del "indio más principal" de Bogotá, llamado Coxinampaba, en algún momento entre 1546 y 1548. Probablemente, la persona que hizo esta denuncia en Santo Domingo (Francisco Bahamonde de Lugo) se estaba refiriendo al psihipqua, aunque esto no queda completamente claro en su testimonio. En todo caso, en octubre de 1547 finalmente se presentó ante el encomendero un jefe que dijo llamarse Uteguan, aunque otros indios lo llamaban Uscatecua (AGI, *J* 490, f. 256 v.).

Ese mismo año Armendáriz consideró que el cacicazgo era demasiado grande para darlo a un solo encomendero y lo dividió. Se calculó que había de 2.500 a 3.300 tributarios, y el objetivo era que Olaya se quedara con el psihipqua principal y algunos tybas, y se entregaran unos 1.000 tributarios a otras personas. De este modo, se separaron once capitanías y Bogotá se redujo a un cacicazgo de tamaño mediano (AGI, *J* 1115, núm. 2, ramo 2, f. 25 v.). Antes de esta gran reorganización se le habían quitado otros psihipquas y tybas, como Cota, hacia 1541 (AGI, *J* 1096, núm. 6).

El repartimiento de Bogotá cambió relativamente poco de encomendero durante el periodo que va desde 1539 hasta 1550, en comparación con los demás pueblos del altiplano. Como todos los grandes cacicazgos de la región, Bogotá estuvo inicialmente en manos de los gobernadores del Nuevo Reino. Primero lo tuvo Gonzalo Jiménez de Quesada, luego Hernán Pérez de Quesada, y en

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 310 20/12/12 5:34

1541 se le dio a Antón de Olaya. Este fue despojado del repartimiento en 1543 por el adelantado Lugo, quien lo tuvo un año. Cuando se fue, Olaya recuperó a los indios y los administró hasta la llegada en 1545 de Ursúa, quien los dejó en poder de la corona siguiendo las instrucciones que traía desde España. Olaya continuó administrándolos y puso una demanda para recuperarlos, hasta que en 1550 se ratificó la orden de pasarlos a manos de la corona. Olaya insistió en su pleito y apeló al Consejo de Indias, que escuchó sus argumentos y decidió devolverle definitivamente la encomienda (Friede, *Descubrimiento* 110). Olaya y sus herederos mantuvieron el repartimiento durante varias generaciones.

A partir de 1559 la información sobre los personajes que ocuparon el cacicazgo de Bogotá se hace más abundante. El 15 de noviembre se presentó a declarar en un juicio el psihipqua del momento, llamado Ausica. Se le calcularon unos cuarenta años de edad y dijo ser pariente de Guatavita (AGN, *CI* 22, f. 86 v.). Algunos dijeron que era hijo y otros que era nieto de una india llamada doña Constanza, de la cual se decía que había sido hermana del psihipqua viejo de Bogotá (AGN, *CI* 20, f. 821 r. cit. en Broadbent, *Los chibchas* 51). Sin embargo, no era claro si al hablar del "cacique viejo" se referían al que encontraron los españoles en 1537 o al jefe inmediatamente anterior a Ausica. Por aquel entonces el repartimiento tenía una población estimada en 2.000 indios tributarios, que representaban el 5,7% de toda la provincia. Había pasado de ser el cacicazgo más poblado de la provincia de Santafé a ocupar un segundo puesto, compartido con Guatavita y Machetá. Ubaque lo superaba, con unos 3.400 tributarios. Al encomendero le daban cada año 300 mantas, 800 pesos de oro y le hacían una labranza de 50 fanegas (véanse anexos, tabla 2)[1].

Es probable que el mismo Ausica fuera el psihipqua que en 1561 declaró que ya era cristiano, pero no se acordaba qué nombre le habían puesto, porque estaba "muerto" cuando lo bautizaron. Con esto, tal vez, quiso decir que lo habían bautizado mientras estaba inconsciente por causa de alguna enfermedad (AGI, *J* 497, núm. 1, ramo 1, f. 54 v.). La duda sobre su identidad surge al considerar que dijo tener 35 o 36 años, mientras que Ausica, 3 años antes, parecía tener 40. Sin embargo, el cálculo de la edad que hacían los escribanos españoles era muy aproximado y este es un margen de error aceptable. A partir de 1564 el psihipqua de Bogotá empezó a presentarse como don Francisco. En ese

[1] Unas 32 hectáreas. La fanega era una unidad de área, equivalente a unas 0,64 hectáreas.

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 311 20/12/12 5:34

entonces decía que era cristiano, aunque los españoles no lo consideraban muy ladino, porque aún no hablaba castellano (AGI, *J* 618, f. 1429 r.).

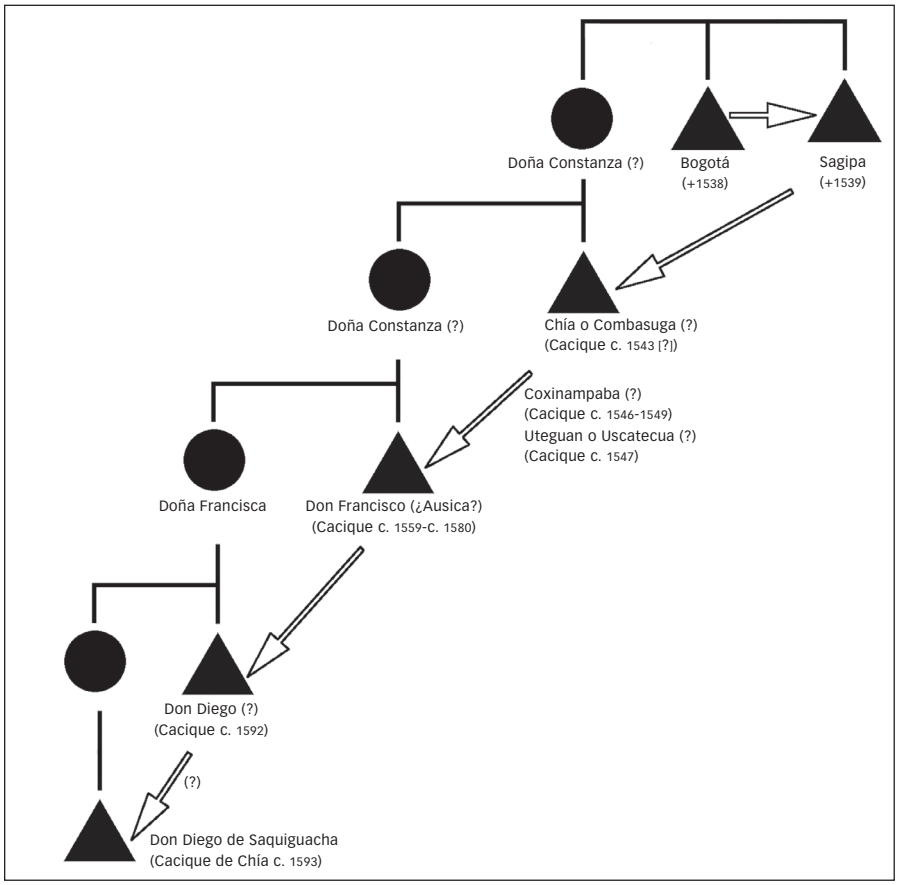
Si Ausica fue quien se bautizó como don Francisco antes de 1564, entonces tuvo una vida relativamente larga. Si es cierto que en 1561 tenía unos 35 o 36 años, entonces había nacido más o menos en 1525, y cuando llegaron los conquistadores era un adolescente de 12 o 13 años. En algún momento entre 1547 y 1559 reemplazó al jefe anterior, que probablemente se llamó Uteguan o Uscatecua. Luego gobernó el cacicazgo por lo menos durante veintiún años. El mismo don Francisco apareció en un proceso desarrollado en 1573 y posteriormente rindió una declaración en agosto de 1580 (AGN, *CI* 50, f. 242 v.; AGN, *CI* 64, ff. 183 r.-223 v.). Esta es la última mención a este personaje que se ha encontrado hasta el momento. Por aquel entonces ya debía tener unos 55 años.

Don Francisco posiblemente murió durante la década de 1580 y fue sucedido por su sobrino, don Diego. Sabemos que en 1592 estaba enfermo y le avisó al hijo de su hermana Francisca, don Diego Saquiguacha, cacique de Chía, que debía prepararse para asumir el mando de Bogotá, de acuerdo con la costumbre tradicional. Sin embargo, el sobrino manifestó que no quería hacerlo, y renunció a su derecho ante las autoridades coloniales. Dijo que prefería seguir al mando de Chía, por los inconvenientes que le traería asumir el poder en el cacicazgo de Bogotá (AGN, *NP* 15, ff. 188 r.-188 v.). Pero algo debió de suceder que lo llevó a cambiar de opinión, pues el año siguiente puso una demanda para que lo reconocieran como cacique de Bogotá, a pesar de la oposición del encomendero del momento, don Francisco Maldonado (AGN, *CI* 20, f. 821 r. cit. en Broadbent, *Los chibchas* 51).

Al parecer, la costumbre de que los caciques de Chía sucedieran a los de Bogotá se siguió practicando hasta bien entrado el siglo XVII, de acuerdo con lo que afirmó Simón en 1625 (3: 193). La figura 13 resume la sucesión del cacicazgo de Bogotá desde el momento de la Conquista hasta 1593. En tanto que no se realicen más investigaciones sobre este cacicazgo no se podrá aclarar lo sucedido en la década de 1540. De manera que los psihipquas anotados como sucesores de Sagipa no están plenamente confirmados. En la figura también se expresa la duda sobre el parentesco que tenía doña Constanza con don Francisco, ya que este pudo ser su hijo o su nieto.

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 312 20/12/12 5:34

Figura 13: Sucesión del cacicazgo de Bogotá (1537-1593)



Fuente: elaboración del autor.

Tunja

Después de que el hoa Eucaneme y su sobrino Quiminza fueron ejecutados por los españoles, acusados de estar organizando un levantamiento en 1540, la jefatura del cacicazgo de Tunja fue asumida por un hermano del último, llamado Ramiriquí. Según contó muchos años después, por ese entonces ya era un hombre maduro, de unos cincuenta años, "que tenía barbas blancas" y había sido "mandador" de un pequeño grupo[2]. Entre 1539 y 1542 la sede del cacicazgo

[2] En 1581 Ramiriquí llamó "cacique Comencha" a su hermano muerto durante la Conquista, pero ya se ha visto en la primera parte que Quiminza nunca fue cacique, si bien ejerció el

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 313 20/12/12 5:34

se trasladó a un lugar cercano a la recién fundada ciudad española de Tunja, donde los hoas tenían tierras desde tiempos prehispánicos. Ese lugar empezó a conocerse de ahí en adelante como Ramiriquí-Tunja, pero con el paso del tiempo solamente le quedó el primer nombre. Ahí se construyó un nuevo cercado para el jefe, mientras los que aún quedaban en Tunja fueron poco a poco destruidos y desmantelados, conforme se edificaba la nueva ciudad. Según el cabildo, su madera fue usada por los vecinos para construir las primeras casas (Colmenares, *La Provincia* 138). De este traslado pudo surgir la leyenda que mencionó Simón a comienzos del siglo XVII, según la cual los indios de la región decían que en los montes de Iguaque estaba la cabeza del psihipqua ejecutado por los españoles con un cuerpo de oro, mientras que el cuerpo con una cabeza de oro se había guardado en un santuario de Ramiriquí (4: 100).

El cacicazgo compuesto de Tunja, que era uno de los más grandes, fue rápidamente desarticulado. Desde cuando Hernán Pérez de Quesada lo tomó en encomienda, tuvo que repartirse entre varios conquistadores, debido al descontento que causó el hecho de que una sola persona se quedara con todo (AHRB, *AHT* 1, f. 3 r.). El psihipqua y algunos subordinados se mantuvieron en un mismo repartimiento, mientras que los demás jefes fueron separados y repartidos entre varios conquistadores. El nuevo cacicazgo de Ramiriquí-Tunja creado de esta manera terminó convertido en una unidad política que no se diferenciaba mucho de los pueblos a los cuales antiguamente había dominado. Para 1560 este repartimiento tenía solamente 1.100 tributarios, lo que lo ubicaba en un modesto séptimo lugar en toda la provincia. En ese momento Icabuco, Onzaga y Turmequé eran los lugares más poblados, pues oscilaban entre 1.500 y 1.800 tributarios cada uno. Los tributos que daban también eran modestos: 650 mantas, 300 pesos de oro y una labranza de 40 fanegas cada año (véanse anexos, tabla 1). Cinco años después, durante la nueva tasación de tributos, se calculó que la encomienda ya no tenía sino unos 500 tributarios, lo que la ubicaba en el puesto 22 (AGN, *CI* 5, ff. 574 r.-579 v.). Pero en contraste con lo sucedido a otros psihipquas, como el de Bogotá, quienes perdieron toda su influencia después de la Conquista, Ramiriquí se mantuvo como uno de los hombres más poderosos entre los indígenas de la región.

poder por la avanzada edad de su tío Eucaneme, lo cual generó confusiones entre los conquistadores y cronistas españoles (AGN, *RB* 3, f. 370 r.).

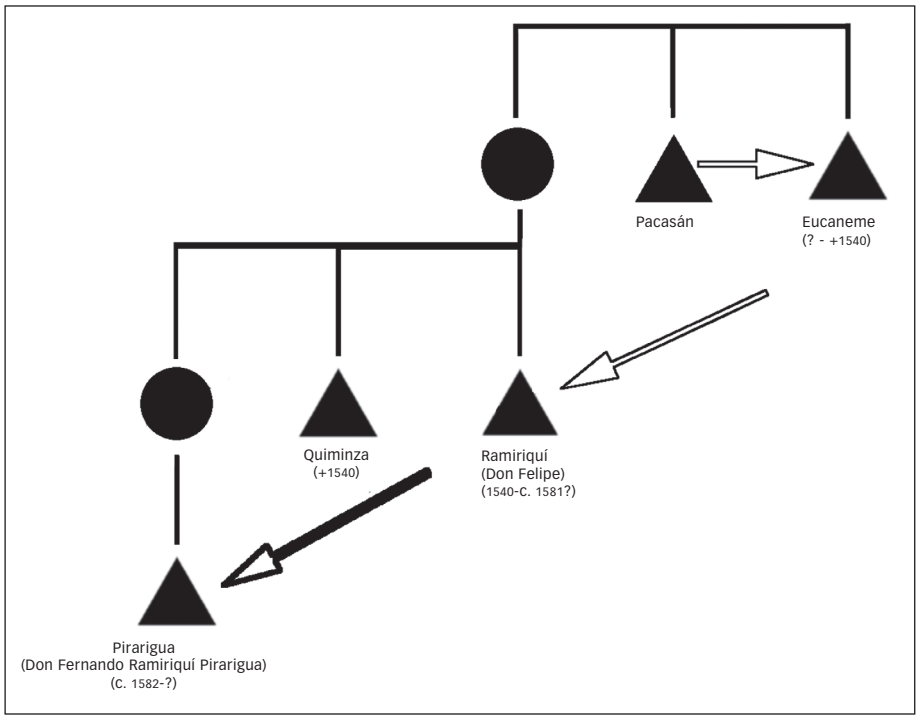
2. parte II cacicazgo 189-330.indd 314 20/12/12 5:34

Como en el caso de Bogotá, la encomienda de Tunja tuvo relativamente pocos dueños hasta que quedó definitivamente en manos del capitán Pedro López Patiño de Haro y sus descendientes. Primero estuvo bajo el dominio de los hermanos Quesada y a finales de 1539 se le entregó a Juan del Junco, quien la tuvo hasta 1541, cuando viajó a España (AGI, *J* 505, núm. 1, ramo 1, f. 7 r.). No hay claridad sobre los encomenderos que administraron este repartimiento durante el resto de la década de 1540 y la primera mitad de la siguiente. En todo caso, en 1555 el encomendero era Diego de Robles (AGN, *VB* 9, f. 774 r.). Cuatro años más tarde Robles renunció al título y la audiencia se lo entregó al capitán Patiño, quien tomó posesión en 1560 (AGI, *J* 505, núm. 1, ramo 1, f. 227 v.). La familia de Patiño controlaría esta encomienda a partir de entonces y durante el resto del siglo XVI.

Ramiriquí gobernó el cacicazgo de Tunja por muchos años. En 1572, durante la visita del oidor Juan López de Cepeda, aún no se había convertido al cristianismo y aunque ya era un anciano de unos ochenta años, tenía tres mujeres y varios hijos. Cuando fue a declarar ante el visitador llevó a varios pregoneros que le servían y a su sobrino Pirarigua, a quien presentó como su sucesor (AGN, *VB* 9, ff. 765 r.-781 v.). Es probable que durante esta visita Ramiriquí se haya bautizado, como lo hicieron muchos otros psihipquas de la región, apadrinados por el oidor Cepeda, pues en 1581 el anciano Ramiriquí puso una demanda contra su encomendero por haberlo golpeado y dijo que su nombre cristiano era don Felipe (Londoño, "La conquista de la laguna" 19). No hay certeza sobre el año en que murió don Felipe (Ramiriquí). Hay un documento de septiembre de 1573 en el cual Pirarigua se presenta como cacique de Tunja, para hacer una solicitud ante la audiencia (AGN, *M* 129, ff. 161 r.-161 v.). Sin embargo, su tío aún estaba vivo por aquel entonces. Lo que seguramente estaba sucediendo es que por su avanzada edad ya no ejercía muchas de sus funciones y Pirarigua era quien mandaba. Además, era común en esa época llamar caciques a los indios de alto rango, aunque no fueran realmente los jefes del lugar. Lo cierto es que Ramiriquí debió de morir en algún momento entre 1581 y 1584. Para entonces ya superaba los noventa años y había gobernado por más de treinta años, desde la ejecución del hoa Eucaneme, en 1540. Cuando Pirarigua llegó al poder también era un hombre de avanzada edad. En noviembre de 1584 dijo tener cerca de noventa años, aunque pudo ser una exageración. Por aquel entonces ya se había vuelto cristiano y se hacía llamar don Fernando Ramiriquí Pirarigua (AGN, *CI* 24, f. 277 v.).

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 315 20/12/12 5:34

Figura 14: Sucesión del cacicazgo de Tunja (1537-1584)



Fuente: elaboración del autor.

Guatavita

El psihipqua de Guatavita que encontraron los españoles probablemente terminó sus días en Cartagena, a donde fue desterrado hacia 1549 por Armendáriz (AGI, *ASF* 2; AGN, *CI* 22, f. 101 r.). Al parecer, su sucesor fue un hombre llamado Güecha, quien entre 1553 y 1556 se hizo cristiano y comenzó a llamarse don Felipe (Perea 42). Durante esos años Güecha, quien todavía no hablaba español, adelantó un pleito contra el psihipqua de Súnuba y su encomendero, por un tyba a quien reclamaba como suyo. En este juicio se mencionó en varias oportunidades a su hermano Suaba, quien se presentaba como su sucesor (AGN, *CI* 22, f. 6 v.). Es probable que Suaba también se haya bautizado antes de 1557, ya que en algunos documentos de ese año se habla del heredero del cacicazgo de Guatavita con el nombre de don Hernando o Fernando. En esa oportunidad dijo que ya era un "indio grande" cuando entraron los españoles en la tierra, veinte años atrás. De manera que debía tener más

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 316 20/12/12 5:34

de treinta años[3]. Su tío, don Felipe (Güecha), debió de morir hacia 1559, porque en noviembre de ese año don Hernando o Fernando ya ocupaba el cacicazgo (AGN, *CI* 22, f. 114 v.). Freile, basándose en la información que le dio muchos años después el cacique don Juan, sobrino y sucesor de don Hernando, pensó, erradamente, que había sido el que encontraron los españoles cuando llegaron en 1537 (63).

Guatavita fue uno de los repartimientos que tomó Gonzalo Jiménez de Quesada y luego quedó a cargo de su hermano hasta 1541, cuando este partió a la jornada que buscaba la Casa del Sol (AGI, *E* 1006 A). Posteriormente fue entregado a Hernán Venegas, pero en 1543 se lo quitó el adelantado Lugo, quien lo pasó a manos de Lope Montalvo de Lugo. En 1545 Ursúa lo despojó del título y administró la encomienda por un tiempo. La intención era dejarla en poder de la corona, pero finalmente Venegas logró recuperarla en la década de 1550, y a partir de entonces el título se mantuvo dentro de su familia. En 1544 el psihipqua de Guatavita y una parte de sus tybas le daban a Lugo unos 4.900 pesos de oro de baja calidad por concepto de los tributos anuales, lo cual significa que seguía siendo un cacicazgo muy poblado y uno de los más ricos de la provincia de Santafé (AGI, *J* 507, núm. 1, ramo 2). En 1560 la población de Guatavita fue estimada en 2.000 tributarios. Tenía la misma cantidad de gente que Bogotá y ocupaba el segundo lugar en la provincia, después de Ubaque. Venegas recibía por aquel entonces un tributo anual de 240 mantas, 833 pesos de oro y una labranza de 60 fanegas (véanse anexos, tabla 2).

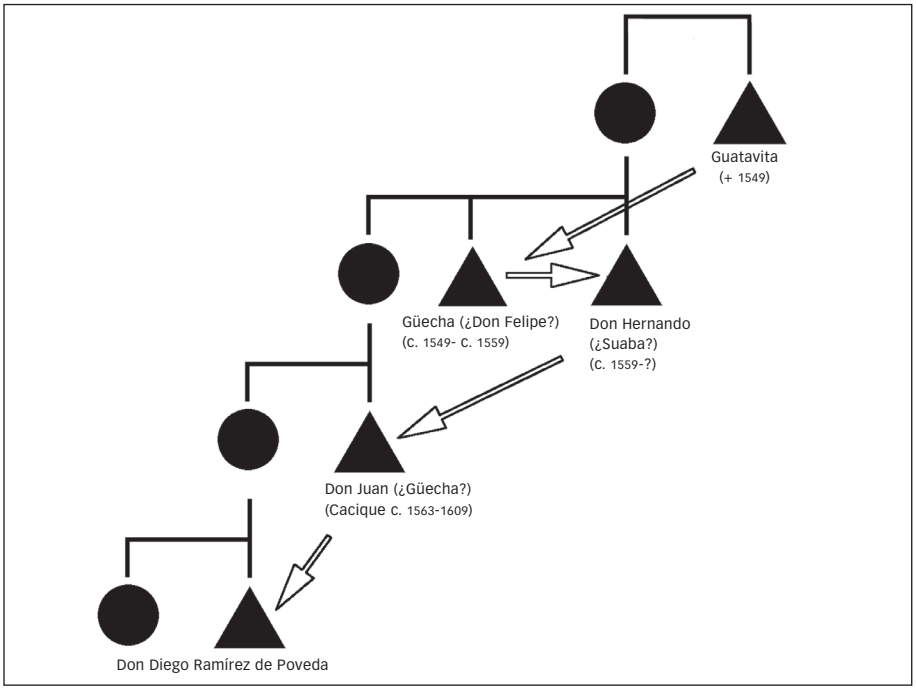
El psihipqua Suaba (don Hernando) fue sucedido por un sobrino suyo, llamado don Juan, durante la década de 1560. Sin embargo, todavía no hay claridad sobre el momento exacto en que eso se hizo, y los pocos datos que se tienen muestran una situación confusa y algo contradictoria. Por ejemplo, en abril de 1563 se presentó ante la audiencia un psihipqua llamado Güecha para adelantar un pleito contra el encomendero de Súnuba (AGN, *CI* 55, ff. 742 r.-747 v.). Hay por lo menos tres posibilidades para explicar esta contradicción. La primera es que Güecha no sea un nombre propio, sino un título que recibían los jefes de Guatavita cuando accedían al cacicazgo. Esto explicaría por qué aparecen dos psihipquas llamados así: uno en la década de 1550 y otro a comienzos de la

[3] Existe una declaración dada por don Hernando, heredero de Guatavita, el 18 de enero de 1557. Unos días después, el 25 de enero, Güecha dijo que su hermano y heredero se llamaba Suaba (AGI, *J* 488, f. 13 v.; AGN, *CI* 22, f. 19 r.).

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 317 20/12/12 5:34

década de 1560. También podría explicar la afirmación de los cronistas de que había un tipo de guerreros en la sociedad muisca que recibían este nombre. La segunda posibilidad es que el Güecha que dejó de ser psihipqua hacia 1559 no hubiera muerto, sino que por alguna razón hubiera tenido que dejarle el mando temporalmente a su hermano Suaba, quien gobernó durante unos cuatro años, hasta cuando Güecha volvió a asumir el poder antes de 1563. Esta situación no era rara por aquel entonces. Hubo caciques de otros lugares que tuvieron que huir por temporadas para evitar el acoso de los encomenderos y mientras tanto algún pariente se encargaba del mando. A veces, el jefe temporal se convertía en permanente y desplazaba al otro. La tercera opción es que el cacicazgo de Suaba haya sido heredado antes de 1563 por un sobrino suyo llamado Güecha, como su tío, y que este Güecha sea quien poco después se bautizó como don Juan. Esta es la que se considera como más probable y se ilustra en la figura 15.

Figura 15: Sucesión del cacicazgo de Guatavita (1537-1609)



Fuente: elaboración del autor.

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 318 20/12/12 5:34

Güecha (don Juan) fue un muchacho que se crió en la casa del encomendero, donde lo hicieron cristiano y le enseñaron a leer y escribir. Luego lo casaron con una joven mestiza llamada doña María, con la cual tuvo varios hijos. Llegó a ser un hombre bastante culto, se hizo amigo del cronista Freile a finales del siglo XVI y fue quien le contó la leyenda de la ceremonia que se practicaba en la laguna de Guatavita, que luego se asoció con El Dorado. También fue don Juan quien le aseguró al cronista que los verdaderos "reyes" de la provincia habían sido sus antepasados, y no los psihipquas de Bogotá (Freile 63). Así mismo, Don Juan participó activamente en la vida económica y social de Santafé. Tenía casa en la ciudad, tierras, ganado y otros bienes. Incluso se daba el lujo de prestarle dinero a su encomendero para que cancelara algunas deudas. Igualmente hacía contratos en nombre de su comunidad, como el que firmó en 1580 para llevar dos piedras de molino que tenían en Gachetá (AGN, *NP* 11, ff. 22 r., 580 r.). Don Juan llegó a contar con una gran fortuna en términos de la época, que nada tenía que envidiarle a la de un rico encomendero español, como se deduce de su testamento redactado en Santafé. Tal como lo hicieron otros caciques a finales del siglo XVI, intentó que la corona española permitiera que su hijo mayor heredara el cacicazgo y se acabara la costumbre de la sucesión matrilineal, pero su petición no tuvo éxito. Murió a una edad muy avanzada, hacia el 30 de abril de 1609. Había sido cacique por más de cuarenta años (AGN, *NP* 19, ff. 367 r.-380 v.). Su sucesor fue un sobrino llamado don Diego Ramírez de Poveda, quien se casó con doña Francisca Vásquez (AGN, *NP* 32, f. 834 r.). Según Freile, en 1636 ya solamente estaba vivo uno de los hijos de don Juan, llamado don Felipe.

Duitama

Cuando el psihipqua Saymoso fue asesinado por Baltasar Maldonado, en 1540, lo reemplazó Sitimoso, quien fue mencionado en la visita que se hizo a su pueblo en noviembre de 1543, bajo las órdenes de Alonso Luis de Lugo. En ese entonces dijo que en tiempos prehispánicos tenía a 58 tybas sujetos, pero se los habían quitado para formar repartimientos y tan solo le quedaban unos 16, de los cuales 9 estaban reacios a obedecerle. Los españoles calcularon que la gente que quedaba bajo su autoridad podía llegar a los 2.000 indios casados, y, por lo tanto, seguía siendo uno de los caciques más poderosos de la provincia de Tunja (AGI, *J* 1115, núm. 2, ramo 3). Sitimoso logró recuperar al psihipqua

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 319 20/12/12 5:34

de Cómbita el año siguiente, cuando el adelantado despojó de la encomienda a Mateo Sánchez Cogolludo, por malos tratos, y decidió volver a integrar este cacicazgo al de Duitama. Esta decisión también lo beneficiaba, pues en ese momento se había convertido en su encomendero. Se rumoraba que Lugo quería formar un marquesado con este repartimiento para dejárselo a su hijo (AGI, *CI* 24, ff. 560 r.-664 v.). Los tributos que daban cada año los indios de Duitama se calcularon en 1544 en unos 6.900 pesos de oro de baja calidad, lo cual indica que seguía siendo un pueblo rico. Sin embargo, entre 1545 y 1546 Ursúa solo pudo recoger 1.519 pesos del mismo oro (AGI, *J* 507, núm. 1, ramo 2).

Duitama hizo parte del grupo de comunidades que estuvieron en manos de los hermanos Quesada. Luego se le dio el repartimiento a Maldonado, con el fin de que aplacara la rebelión que se desató en 1540. Pero al año siguiente la encomienda pasó a manos de Alonso Martín porque Maldonado se fue a la jornada de El Dorado con Pérez de Quesada. En ese momento, el teniente Gonzalo Suárez, encargado del gobierno, separó a dos tybas, llamados Tobasía y Tuche, para dárselos a Juan de Quincoces, quien los llevó para Cerinza, y luego a otros dos, llamados Guasbita y Citacipa, que se le dieron a Miguel Holguín. Estos tybas siguieron estando sujetos al psihipqua de Duitama y lo reconocían como jefe, aunque tuvieran un encomendero diferente (AGN, *CI* 70, ff. 1 r.-51 v.).

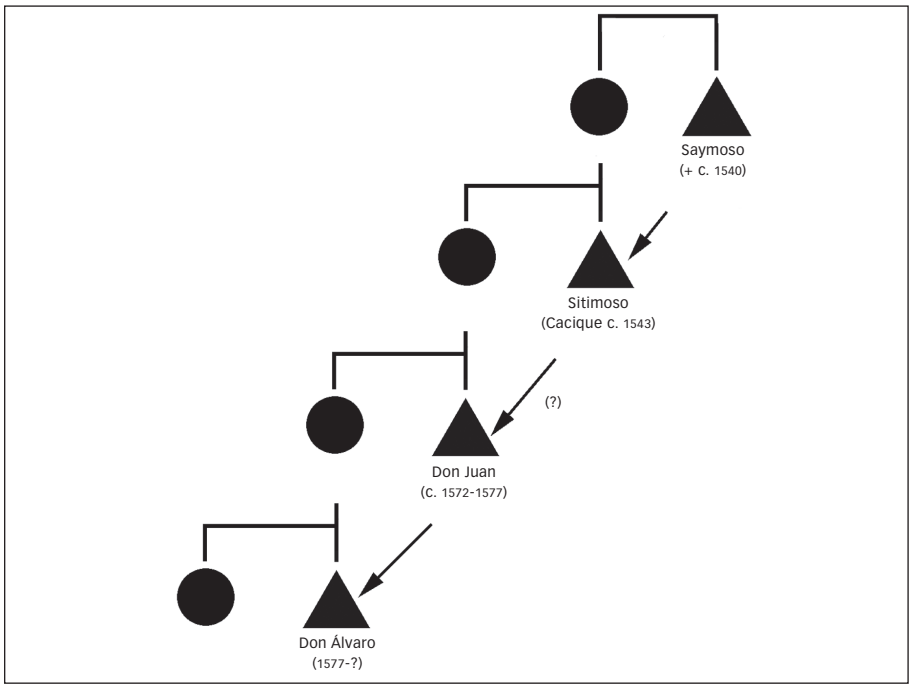
Tal como sucedió con el resto de los grandes cacicazgos de la región, cuando llegó el adelantado Lugo se apoderó de él y se lo dejó a Montalvo de Lugo, hasta que lo tomó Ursúa, y Armendáriz lo puso en manos de la corona en 1547. Maldonado, sin embargo, recuperó su título, tras un largo proceso de apelación, hacia 1550 (AGI, *J* 1115, núm. 2, ramo 3; Castellanos 1319). En 1560 las autoridades españolas estimaron que la población del repartimiento de Duitama podía llegar a los 1.300 indios tributarios y ocupaba el sexto lugar en la provincia; ello indica que había perdido su antiguo poderío. Repartimientos como Icabuco, Onzaga, Turmequé, Cocuy y Tenza lo superaban en población. El tributo que recibía el hijo de Maldonado cada año era relativamente modesto: 400 mantas, 450 pesos de oro y una labranza de 40 fanegas (véanse anexos, tabla 1). Para 1565, aunque seguía ocupando el sexto lugar en la provincia, su población había disminuido, y se estimó en 750 tributarios (AGN, *CI* 5, ff. 574 r.-579 v.).

Se ignora quién ocupó el cacicazgo de Duitama entre 1543 y 1572. En los documentos que pertenecen a ese periodo solamente se refieren a él como "el cacique de Duitama", sin dar más detalles. A partir de 1572 empieza a aparecer un

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 320 20/12/12 5:34

cacique llamado don Juan, cuyo parentesco con Sitimoso se desconoce. Incluso, podría ser el mismo personaje. Castellanos, quien conoció a este hombre, aseguró que era el sucesor del que encontraron los españoles (1320). Además, durante un juicio adelantado en 1575 don Juan dijo que cuando los españoles habían entrado a la tierra él ya era hombre y tenía un hijo (AGN, *CI* 37, f. 414 v.). Si esto significa que tenía entre 15 y 20 años en 1537, entonces en 1575 debía de tener entre 53 y 58 años. Si don Juan era el mismo Sitimoso, debió de empezar a gobernar alrededor de los veinticinco años y haber sido cacique durante más de treinta, lo cual, como hemos visto en otros casos, no era raro por aquel entonces. Sin embargo, la otra alternativa es que don Juan haya sido uno de los sobrinos de Sitimoso, pero aún no se dispone de la información suficiente para asegurarlo. Lo cierto es que a comienzos de la década de 1570 don Juan seguía tratando de recuperar a los tybas que sus antepasados habían perdido cuando se repartieron las encomiendas; en especial, los de Tuche y Tobasía (AGN, *CI* 48, ff. 684 r.-686 v.; AGN, *CI* 70, ff. 8 r., 48 r.). Al parecer, era un hombre culto, que sabía moverse en el ambiente de los tribunales españoles.

Figura 16: Sucesión del cacicazgo de Duitama (1537-1591)



Fuente: elaboración del autor.

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 321 20/12/12 5:34

Don Juan tuvo una trágica muerte en 1577. Ese mismo año, el oidor Luis Cortés de Mesa y el factor Diego Hidalgo de Montemayor recorrieron los pueblos de la provincia de Tunja en busca de santuarios, y torturaron y humillaron a una gran cantidad de psihipquas y tybas, de los cuales sospechaban que seguían manteniendo lugares donde hacían ofrendas de oro a sus antiguos dioses. Una de sus víctimas fue don Juan. Se dice que además de las torturas a las que lo sometieron, lo humillaron paseándolo desnudo por varios pueblos, con una soga atada al cuello. Cuando lo soltaron, el cacique entró en una profunda depresión y, al enterarse de que el obispo del Nuevo Reino venía también en busca de santuarios, tomó la decisión de suicidarse y se colgó de un árbol. El cacicazgo quedó, entonces, en manos de su sobrino don Álvaro, un joven de unos veinte años. En 1582 este dijo tener seis tybas y dos pregoneros (AGI, *E* 824 A, pieza 6, f. 105 v.; Castellanos 1320). Gobernó por lo menos hasta 1591, porque ese año le compró un solar en la ciudad de Tunja al mestizo Alonso de Silva, quien había sido cacique de Tibasosa, por 100 pesos de oro de 13 quilates (AGN, *NS* 10, ff. 164 r.-165 r.).

Sogamoso

Uno de los pocos psihipquas que estaban gobernando cuando llegaron los cristianos y lograron sobrevivir a los años de la guerra para alcanzar una posición de prestigio en la naciente sociedad colonial fue el de Sogamoso. Sabemos que era el sobrino y sucesor de un jefe llamado Nompanem, quien murió antes de la llegada de los cristianos. Siempre se lo denominó Sogamoso en la documentación temprana y en las crónicas, nombre que luego se le dio al cacicazgo y al pueblo. Sogamoso se enfrentó a los españoles y no quiso someterse fácilmente. Después de varias campañas militares en su contra, tuvo que aceptar la autoridad de la corona hacia 1540, pero durante toda esa década organizó varios levantamientos, y en múltiples ocasiones se negó a seguir sirviendo a sus encomenderos, debido a las torturas de las que fue víctima. Sus rebeliones cesaron hacia 1550, cuando Ursúa y Armendáriz negociaron su sometimiento bajo condiciones más favorables (AGI, *ASF* 16, ramo 1, núm. 8; AGI, *E* 1006 A).

Como este era uno de los cacicazgos más ricos, estuvo en manos de los hermanos Quesada. Luego Pérez de Quesada se lo dio a Cristóbal de San Miguel por un corto tiempo, hasta cuando ambos se fueron a la jornada de

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 322 20/12/12 5:34

El Dorado. Entonces Gonzalo Suárez se apoderó de él, hasta que se lo quitó el adelantado Lugo en 1543 (AGI, *J* 1115, núm. 2, ramo 3; AGI, *P* 283, núm. 2). Después siguió el mismo camino de todos los que fueron de su propiedad. Pasó a manos de Montalvo de Lugo en 1544, y luego lo tuvo Ursúa hasta que en 1547 Armendáriz lo convirtió en un repartimiento de la corona (AGI, *ASF* 16, ramo 1, núm. 3, f. 2 v.). En 1544 todavía tenía doce tybas. Cuatro más se negaban a servirle y le habían quitado un importante grupo a cargo del psihipqua de Gámeza. Por aquel entonces le daba cada año a Lugo 2.800 pesos de oro de baja calidad, que reunía junto con sus tybas. Al año siguiente le dio 2.900 pesos a Ursúa, cuando aquel se hizo cargo de la encomienda entre 1545 y 1546 (AGI, *J* 507, núm. 1, ramo 2, ff. 15 r.-16 v.).

El psihipqua se bautizó como don Alonso antes de 1560, cuando el pueblo fue visitado por el oidor Tomás López (AGN, *VB* 8, f. 774 r.)[4]. En ese entonces su población tributaria se estimó en mil indios y ocupaba el decimosegundo lugar en la provincia de Tunja. Su riqueza había disminuido bastante frente a la de sus vecinos. Los tributos que le daba a la corona también eran escasos. Solamente 400 mantas y 120 pesos de oro al año (véanse anexos, tabla 1). Pero aunque su importancia económica había disminuido, don Alonso siguió siendo influyente en la región. Los psihipquas que habían estado bajo su mando antes de la llegada de los cristianos lo seguían tratando con respeto y de vez en cuando le hacían regalos y consultaban su opinión en varios asuntos. Por ejemplo, los indios de Cuitiva todavía le pedían que definiera a quién le pertenecía el cacicazgo cuando había varios pretendientes, a finales de la década de 1560. La costumbre era que le enviara un bonete rojo al que consideraba como el legítimo heredero, en señal de reconocimiento (AGN, *E* 15, ff. 1 r.-150 v.).

Juan de Castellanos conoció a don Alonso y contó varias anécdotas sobre su personalidad, cuya autenticidad es muy difícil de comprobar, pero que reflejan la opinión que tenían sus contemporáneos. Lo describió como un hombre de "términos caballerosos", amigo de los cristianos y que se daba "buena maña" con los jueces. Se decía que era amigo de un español, a quien le permitía servirse de algunos de sus indios. Cuando su amigo murió, le dijo a la viuda que podía seguir cobrándoles tributos, pero solamente hasta cuando ella volviera a

[4] Vicente Restrepo aseguró que se había bautizado en 1541 (*Los chibchas* 250). Sin embargo, durante la visita de Juan Ruiz de Orejuela, en 1551, todavía no era Cristiano (AGN, *E* 14, f. 419 r.).

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 323 20/12/12 5:34

casarse. Según el cronista, lo hacía para evitar que alguna persona que no tuviera honra, ni lo mereciera, se enriqueciera con esos indios. Sin embargo, es un razonamiento que refleja mucho más la forma de pensar de un viejo conquistador que la de un viejo psihipqua (1204-1205). A pesar de esto, es probable que la anécdota tenga una base real, porque Castellanos debió de conocer el pleito que tenía don Alonso con el encomendero y el cacique de Tópaga por la capitanía de Tutasa, que se originó por una situación más o menos similar. Casi un siglo después de su muerte, en 1666, Piedrahíta volvió a comentar la fama que tenía don Alonso por su inteligencia y narró otras dos anécdotas que, tal vez, tuvieron su origen en la tradición oral de la región a finales del siglo XVI. El objetivo del cronista era desvirtuar la opinión de otros autores sobre la falta de inteligencia de los indios. Contó que en cierta ocasión don Alonso fue a Santafé a visitar a un oidor que le mostró un retrato de Felipe II. El cacique se quedó mirándolo con curiosidad y el oidor le dijo:

> —¿Qué os parece, don Alonso, de nuestro rey?
> —Muy bien [respondió don Alonso], si tuviera su corte en Sogamoso.
> (1: 265)

Piedrahíta señaló que con este comentario daba a entender que los vasallos sufrían mucho porque el rey estaba lejos. En otra ocasión le dijeron a don Alonso que un juez, o un corregidor muy justo, iba a ir en poco tiempo a Sogamoso. Entonces el cacique llamó a sus indios y les dijo que fueran hasta el río y se fijaran si las aguas corrían hacia arriba o hacia abajo. Si las aguas corrían hacia abajo, entonces no debían pensar que este juez iba a ser diferente de los demás. Probablemente, estos episodios nunca sucedieron, pero pueden ilustrar la idea que los indios tenían en esa época sobre la forma como los jueces y funcionarios reales incumplían las órdenes de la corona española.

La crónica de Piedrahíta creó también la idea de que el psihipqua de Sogamoso había sido una especie de pontífice o sumo sacerdote entre los muiscas, y les sirvió a los ilustrados de finales del siglo XVIII para exaltar las virtudes de los buenos patriotas. Por ejemplo, Manuel del Socorro Rodríguez, pionero del periodismo colombiano, publicó en 1793, en el *Papel Periódico de Santafé de Bogotá*, algunos artículos relacionados con los jefes muiscas del tiempo de la Conquista, como "Nemequene" o Sogamoso. Para hacer sus reflexiones se basó en la crónica de Piedrahíta y contó la forma como se opuso a los españoles al

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 324 20/12/12 5:34

principio, pero luego abrazó el cristianismo con mucho fervor y se dedicó a gobernar sabiamente a su pueblo. El personaje le sirvió para hablar del heroísmo y el valor de los hombres que le hacían mucho bien a su patria, aunque no gozaran de las luces de la educación. La virtud de Sogamoso que más destacó fue la "beneficencia", para lo cual retomó la historia sobre la viuda a la que le permitió servirse de sus indios. Rodríguez consideraba que la causa principal de la pobreza de los pueblos era que esta virtud ya no se ejercía como antes. Con estas palabras elogiaba a Sogamoso y lo ponía como ejemplo para sus contemporáneos: "He aquí un verdadero filántropo, de cuya acción se podían decir muchos documentos apreciables, dignos de estudiarse cada día para excitarnos a la compasión de los infelices" (308).

Rodríguez quiso rendir un homenaje al psihipqua, y le compuso un epitafio que luego intentó traducir a la lengua muisca y a la lengua achagua. Lo hizo como un ejercicio de lingüística americana, aprovechando los manuscritos sobre lenguas nativas que había reunido el naturalista José Celestino Mutis para enviarlos a España. El texto es el siguiente:

> ¡Oh gran dolor!
> Aquí yace el gran Sugamuxi, compasivo y amante pastor de su rebaño: el mejor hombre de Cundinamarca: la corona y honra de su nación: el amigo de los hijos del sol, y que al fin adoró las luces del sol eterno. Roguemos por su alma.

La "traducción" de Rodríguez al muisca fue la siguiente:

> ¡Agay quandola iu!
> Assy quahaía su cuhumá Sugamuxi psihipqua Paba blysysuca tí qüe biscua: sus iho muysca ti Cundinamarca bie puyquy es chie ti quica: sus mague ti chutas Sues, ma eta muysa aelnesequsqua chies vei sua piquihisa. Agadis segascua bi fihizca.

Y a la lengua achagua era así:

> ¡Nebá cabicay!
> Xinaia mucurri phumá Sugamuxi, Saricána ca tuy runicacayi caninátа Igarrinaisi Guanecatabérri Cundinamarcas: Taricayo Erripio, isacácasi nucabáu camarrasis Erri ica mani derri. Nusejeda casi Guabási. (321)

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 325 20/12/12 5:34

Este ejercicio de erudición lingüística y de patriotismo realizado por Rodríguez a finales del siglo XVIII generó algunos malentendidos. Historiadores posteriores llegaron a creer que este epitafio había sido compuesto al morir don Alonso y lo atribuyeron a algún indio de Sogamoso o a los padres doctrineros que conocían la lengua a finales del siglo XVI[5]. Sin embargo, a finales del siglo XIX Vicente Restrepo manifestó serias dudas sobre la autenticidad del texto, al señalar, acertadamente, la cantidad de errores que tenía la traducción muisca, como el hecho de que se usaran las letras *d* y *l*, que no existían en esta lengua; también, la presencia del topónimo Cundinamarca (que era de origen peruano, y se usó solamente desde finales del siglo XVIII), junto a otras inconsistencias. Pero Restrepo no logró identificar al verdadero autor, y siguió pensando que había sido la obra de algún fraile doctrinero español[6]. Fue Eduardo Posada, en 1917, quien despejó definitivamente el malentendido y le devolvió la autoría del epitafio a Rodríguez (Posada; Tisnes).

Lo cierto es que don Alonso murió en agosto de 1569 a una edad avanzada, después de haber gobernado por más de treinta años y de mantenerse en el poder durante todo el proceso de la Conquista y la consolidación del régimen colonial en el Nuevo Reino. Se había casado con una india llamada doña Catalina, de la cual tuvo dos hijas: doña Francisca y doña Luisa. La primera se casó con el mestizo Pedro de Sanabria (AGN, *E* 15, ff. 56 v.-61 v.)[7]. Su sucesor fue un hermano llamado Iracansasi o Iracansas, quien después de su conversión al cristianismo fue conocido como don Juan Idacansas. De acuerdo con sus propias declaraciones, debía de tener unos 51 años cuando asumió el cacicazgo, y gobernó durante unos 18, hasta 1587. Poco después de esa fecha aparece en la documentación un indio llamado don Pedro, quien actuaba como gobernador de Sogamoso. Esto significa que estaba al mando temporalmente; tal

5 Por ejemplo, José María Vergara y Vergara menciona el epitafio en su obra de 1867, *Historia de la literatura en Nueva Granada*.

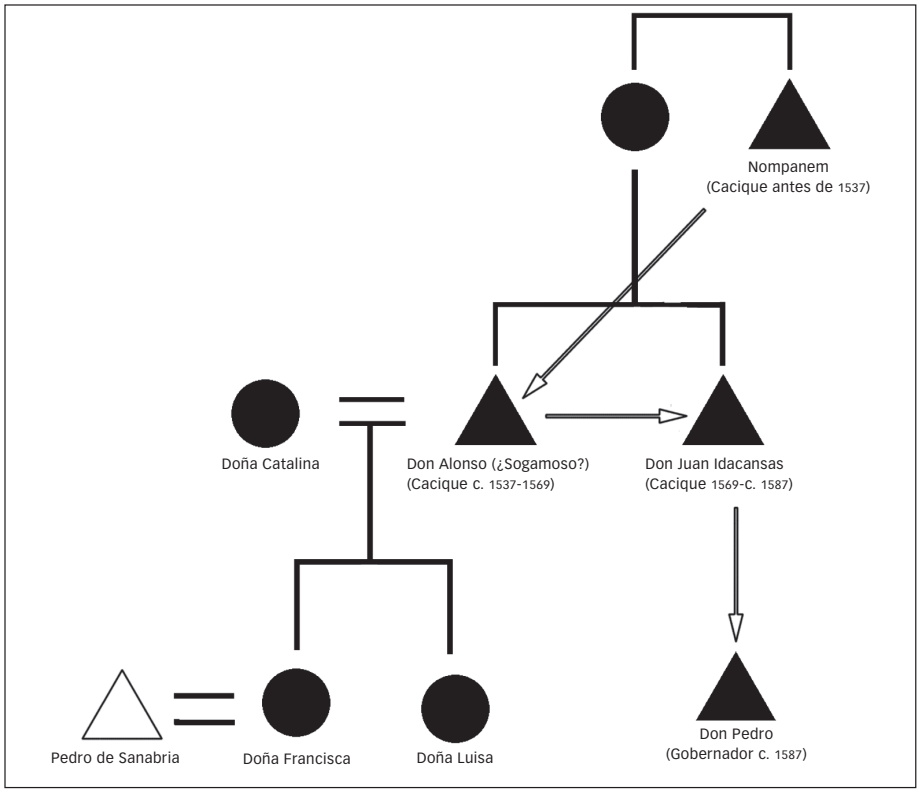
6 Vicente Restrepo publicó un artículo sobre este tema titulado "Epitafio del gran Sugamuxi" en la *Revista Literaria* (1892), que fue reproducido en 1953 en *Hojas de Cultura Popular Colombiana*.

7 El 29 de agosto de 1569 doña Catalina y sus hijas le dieron un poder a Pedro de Sanabria para que cobrara algunas deudas que dejó don Alonso. Las mujeres no entendían bien lo que significaba el poder y fue necesario llamar un intérprete para explicarles (AHRB, *NS* 21, ff. 201 v.-202 v.).

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 326 20/12/12 5:34

vez mientras el legítimo heredero adquiría la edad necesaria, o se definía algún pleito en torno a la sucesión (AGN, *E* 14, ff. 312 r.-313 v.).

Figura 17: Sucesión del cacicazgo de Sogamoso (1537-1587)



Fuente: elaboración del autor.

A mediados de la década de 1570 don Juan Idacansas era un hombre temido y poderoso, que tenía mucha influencia sobre los demás jefes de la región y se sabía mover en el mundo de los tribunales españoles, tal como su antecesor. Incluso, se lo acusaba de utilizar constantes sobornos para lograr que los jueces fallaran a su favor (AGN, *CI* 29, f. 201 r.). Como se mencionó en la primera parte de este trabajo, los cronistas contaron algunos mitos protagonizados por un psihipqua legendario llamado Iraca o Idacansas, coincidencia que lleva a pensar que estos relatos pudieron ser elaborados por el mismo don Juan o por los indios de Sogamoso, a finales del siglo XVI. También aseguraron que a

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 327 20/12/12 5:34

los psihipquas de Sogamoso se les atribuía el poder de influir en los fenómenos naturales y en la fertilidad de la tierra. Castellanos contó que esta creencia seguía viva a comienzos de la década de 1590 y los caciques se aprovechaban de ella para hacerse temer y obedecer. El cronista anotó que durante una investigación realizada por el obispo fray Luis Zapata de Cárdenas y el tesorero Miguel de Espejo, en busca de santuarios, se denunció que el "bárbaro a quien tenían como cacique", aunque era cristiano, les decía a quienes estaban bajo su mando cuando los regañaba:

> Vosotros perros, no me tenéis miedo,
> pues bien sabéis que puedo cualquier cosa:
> traer contagiosa pestilencia,
> la fétida dolencia de viruelas,
> grave dolor de muelas, calenturas,
> con otras desventuras, y que crío
> con este poder mío todas cuantas
> hierbas, legumbres, plantas son nacidas.[8]

Aunque el jefe negó todas las acusaciones, las autoridades no quedaron muy convencidas de su inocencia. Además, Castellanos agregó que los indios aún tenían la costumbre de acudir en romería a Sogamoso llevando ofrendas que el cacique le entregaba enseguida a un "jeque", quien, supuestamente, era el encargado de cuidar su santuario.

Las afirmaciones del cronista sobre los santuarios que tenía don Juan pueden ser confirmadas, al menos en parte, a partir de la investigación adelantada por el factor de la Real Hacienda y el oidor Mesa, en julio de 1577. En ese entonces hubo múltiples denuncias por la gran cantidad de "idolatrías" que practicaban los naturales de la provincia de Tunja, patrocinadas por los caciques, y se decidió ir a cada pueblo para obligar a las autoridades indígenas a entregar los santuarios que seguían manteniendo. En Sogamoso, el factor ordenó encerrar a don Juan y a varios tybas en la iglesia hasta que confesaran, y, probablemente, también los sometió a tormentos. El cacique y todos los demás terminaron contando que habían hecho santuarios en cuevas y en bohíos

[8] Castellanos llamó don Felipe a este cacique, pero seguramente se refería a don Juan, quien era el cacique de Sogamoso cuando se realizó la investigación (1160).

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 328 20/12/12 5:34

apartados, donde depositaban ofrendas en oro. Luego cada uno entregó lo que tenía y se recogieron gran cantidad de figuras de oro o "santillos", junto con ofrendas en tela, madera y conchas marinas. Don Juan, por ejemplo, entregó 21 "santillos", que pesaron 42 pesos (193,2 gramos), una totuma de 46 pesos (211,6 gramos), 3 patenas que sumaron 13 pesos (59,8 gramos) y 25 joyas pequeñas que pesaron 16 pesos (73,6 gramos). Todo lo había tenido escondido en diversos lugares, e incluso aclaró que la totuma de oro se la había dado su hermano, don Alonso (AGN, *RH* 21, f. 732 v.). Esto sería una prueba contundente de que don Juan seguía conservando los ritos de su antigua religión. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que pocos años después el cacique mestizo de Turmequé, don Diego de Torre, denunció ante la corona española que los indios no tenían en realidad tal cantidad de santuarios, y que todo había sido una excusa del oidor y del factor para apoderarse del oro de los caciques y capitanes. En la investigación que adelantó a finales de 1582 el visitador Juan Prieto de Orellana a raíz de estas denuncias, los indios dijeron que ellos eran buenos cristianos y no tenían santuarios, pero al verse sometidos a la tortura tuvieron que ordenarle a su gente que recogieran oro e hicieran algunos "santillos" para dárselos al factor y al oidor (AGI, *E* 824 A, pieza 6). Resulta, por lo tanto, bastante difícil establecer quién dice la verdad. Pero no es descabellado pensar que los indios aún seguían practicando algunos ritos de su antigua religión, si bien estos ya se encontraban en proceso de desaparición.

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 329 20/12/12 5:34

2. parte II cacicazgo 189-330.indd 330 20/12/12 5:34

Parte III

Los cacicazgos muiscas en los años posteriores a la Conquista

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 331 20/12/12 5:37

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 332 20/12/12 5:37

CAPÍTULO 9

Los caciques en la legislación española

La conquista de América enfrentó a la corona española con el reto de gobernar un imperio en el cual coexistían culturas muy variadas, con sus propias formas de organización política. En esta sección se analizará la condición jurídica de los jefes indígenas, para comprender el lugar que les fue asignado por el Estado colonial dentro del esquema de la nueva sociedad. La base de este análisis es la legislación de la época, consultada principalmente en la *Recopilación de leyes de Indias* (1681), donde se recogen las normas más importantes expedidas durante el siglo XVI. Igualmente, se trabajará la obra de Juan de Solórzano y Pereira *Política indiana* (1647), donde hay un capítulo dedicado al comentario de la legislación sobre los caciques, el cual aclara muchas de las razones que llevaron a las autoridades a tomar una u otra determinación. Estas fuentes serán complementadas con algunos documentos que hacen referencia a las actuaciones concretas de la audiencia de Santafé frente a los jefes muiscas durante el periodo que se viene analizando. Se empieza con una breve contextualización, basada en los debates que se dieron en el siglo XVI sobre la capacidad de los indígenas americanos para autogobernarse. Enseguida se hace un análisis de la legislación surgida a raíz de la política que adoptó finalmente la corona española, que se orientó en dos direcciones: la protección de las entidades políticas prehispánicas en el plano local, brindándole apoyo a la figura del cacique, pero al mismo tiempo la defensa de la población frente a los posibles abusos de los jefes, limitando el campo de acción de estos a fin de integrarlos a las instituciones coloniales.

Los juristas y teólogos españoles de mediados del siglo XVI se plantearon desde el comienzo de la Conquista la cuestión de si era conveniente permitir

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 333 20/12/12 5:37

que los indios siguieran siendo gobernados por sus jefes tradicionales, bajo la tutela de la corona, o si era mejor que la élite nativa fuera reemplazada por funcionarios nombrados por el rey, que gobernaran en su nombre. Era un problema de máxima importancia, ya que no solo se trataba de un asunto de gobierno, sino que tenía que ver con la forma como se concebía la libertad de los indígenas y con el debate sobre la legitimidad de la Conquista, cuya máxima expresión se dio hacia 1550-1551, con la gran controversia que protagonizaron Juan Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de las Casas. Los términos de este debate y sus antecedentes intelectuales han sido estudiados en múltiples ocasiones (Brading, *Orbe* 98; Castañeda, *El indio*; Castañeda, "Los milagros"; Pagden, *La caída*). Aquí solo se van a tener en cuenta los aspectos directamente relacionados con el tema que se viene tratando.

El primero en presentar un conjunto de argumentos coherentes para defender la legitimidad de la Conquista fue Juan López de Palacios Rubios, en respuesta a las críticas que hicieron los dominicos, representados por fray Antonio de Montesinos, hacia 1512. Palacios Rubios se basó en el argumento del "donativo papal" y apeló a la doctrina aristotélica para argumentar que los indios americanos eran "bárbaros" que necesitaban ser educados y gobernados. Según Aristóteles, los hombres de esta clase podían ser considerados como "esclavos por naturaleza". En cuanto representante de las corrientes humanistas de su tiempo, consideraba que el espíritu tenía primacía sobre el cuerpo y aseguraba que en las sociedades indígenas se vivía bajo los dictámenes del segundo, mientras la sociedad europea era gobernada por la razón. España representaba el reino de la libertad, mientras que América era el reino de la "tiranía"[1]. Por lo tanto, los soberanos infieles podían ser legítimamente desposeídos por el papa, quien a su vez había traspasado su dominio a los Reyes Católicos. Para el caso que nos ocupa, la conclusión que se sacaba era que los caciques y todas las instituciones autóctonas de gobierno, en tanto que eran formas bárbaras

[1] La tiranía se definía como el gobierno que se ejerce a partir de la pura voluntad del que manda, sin justicia ni reglas. Aquel que gobernaba de esta manera era un tirano, y tiranizar consistía en usurpar con violencia lo que por derecho pertenecía a otro. Un gobierno con tales características, que no buscara el bienestar del pueblo, era considerado como ilegítimo. También era ilegal porque el tirano tomaba el poder sin consentimiento y su meta era el provecho propio, a expensas de sus súbditos. Los cabecillas de las rebeliones contra la corona también fueron llamados tiranos (Brading, *Mito* 59; RAE, *Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española, reducido a un tomo para su más fácil uso* 881).

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 334 20/12/12 5:37

y tiránicas de ejercicio del poder, debían ser reemplazados por funcionarios blancos y encomenderos.

Pero esta posición fue duramente criticada por el dominico Francisco de Vitoria en su *Relectiō dē Indīs* (1539), basándose en la filosofía tomista del derecho natural. Según su interpretación, la naturaleza humana estaba guiada por la "ley natural"; es decir, un conjunto de ideas simples y claras implantadas por Dios en el hombre para permitirle distinguir el bien del mal y que compartían todos los seres humanos, independientemente de su cultura. No era un acervo de preceptos codificados, sino un sistema ético, una teoría, en parte epistemológica y en parte sociológica, sobre los mecanismos que permiten al hombre tomar decisiones morales. Estaba constituida por unos "principios primeros", de los cuales se desprendían unos secundarios. El ejemplo más citado, "haz a otros lo que quieres que te hagan a ti", es un precepto del que podrían derivarse todas las normas sociales. Además, los principios primeros serían válidos aun cuando Dios no los hubiera establecido, e incluso aunque él no existiera. Entre estas leyes y las leyes que rigen al mundo natural no habría diferencia, salvo que el hombre puede desafiar aquellas porque tiene voluntad. Por ejemplo, una manzana no puede tomar la decisión de dejar de caer. La forma de reconocer un principio de esta categoría es el consenso. Si todo el mundo está de acuerdo en relación con la bondad o maldad de un comportamiento, esta debe ser una ley natural.

Para Vitoria y los tomistas de la escuela de Salamanca, esto implicaba que todos los seres humanos eran en esencia iguales. La mente humana era la misma y contaba con las mismas capacidades. Por tanto, los indios americanos no tenían ninguna deficiencia natural, sino que eran hombres que, por el tipo de educación que habían recibido, aún no habían desarrollado plenamente sus potencialidades; es decir, no habían sido civilizados. Pero en cualquier momento podían serlo. De modo que la conclusión de Vitoria fue que no había razones para privar de su dominio a los jefes indígenas, aunque fueran paganos. Su infidelidad no era excusa para despojarlos de sus derechos naturales. Eso solamente se podía hacer si cometían delitos *contrā natūrā* (como el canibalismo, la sodomía o los sacrificios humanos) o violaban el *iūs gentium* (Pagden, *La caída* 94-95).

Vitoria retomó la frase de santo Tomás de Aquino que decía: "La gracia no destruye la naturaleza, sino que la complementa", para argumentar que el Evangelio cristiano no se oponía a la virtud natural que se expresaba en los

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 335 20/12/12 5:37

principios morales que guiaban a las entidades políticas paganas, sino que la complementaba y perfeccionaba. Santo Tomás también oponía una idea de república a la de tiranía y la definía del siguiente modo: una república era toda organización humana regida por la justicia y basada en el derecho natural y positivo, mientras que una tiranía se regía por las conveniencias del gobernante, quien ejercía su poder sin las limitaciones impuestas por la ley. En esta medida, tanto en América como en Europa y tanto entre los cristianos como entre los paganos, se daban ambos tipos de gobierno. Vitoria sacaba de estas reflexiones algunas conclusiones fundamentales para el tema que nos ocupa. Rechazaba la idea de que los indígenas fueran esclavos por naturaleza, con el argumento de que los datos empíricos mostraban que tenían sociedades de enorme complejidad y desarrollo. El hecho de que fueran idólatras no era motivo suficiente para despojarlos de sus dominios y propiedades, de acuerdo con el derecho natural. También rechazaba la idea de que el papa fuera una especie de monarca universal, ya que el "reino de Cristo" no era una entidad temporal. Así, no tenía derecho a despojar a nadie de sus propiedades, ni mucho menos podía donar a otro rey territorios ya habitados y bajo el dominio de sus gobernantes legítimos, los "señores naturales".

Vitoria, sin embargo, debía encontrar una justificación para la Conquista, y lo hizo desarrollando la conocida doctrina del *iūs gentium*, el "derecho de las gentes". Todos los pueblos del mundo, por la condición de seres humanos, tenían algunos derechos básicos, y la guerra solo era justificable si estos resultaban violados. Aquellos derechos eran la comunicación, el comercio, la prédica del Evangelio (para los cristianos) y la intervención para suprimir prácticas abominables. Un gobernante extranjero podía intervenir por la fuerza en otro país si alguno de estos derechos se veía violado, pero solo de manera temporal, mientras se corregía la situación. Sobre el derecho a la intervención para prevenir atrocidades (que en la época podían ser todas las prácticas catalogadas como nefandas o *contrā natūrā*, como el canibalismo, los sacrificios humanos o la homosexualidad), expresaba algunas reservas, pues la intervención armada podría ocasionar males peores que los que se querían evitar. En cuanto a la conquista de América, la conclusión era que se justificaba en la medida en que los jefes indígenas impidieran la prédica del Evangelio en sus tierras o practicaran actos *contrā natūrā*. Pero, al mismo tiempo, la doctrina de Vitoria permitía abrir una brecha para cuestionar esta legitimidad en los casos en que los jefes

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 336 20/12/12 5:37

aceptaran de buena gana el Evangelio y no tuvieran costumbres que atentaran contra la sensibilidad española (Brading, *Orbe* 103).

Consciente de esto, el teólogo dominico llegó a decir que, de todas maneras, no estaba plenamente comprobado que los indios americanos tuviesen leyes e instituciones acordes con la razón y la ley natural. Su nivel de desarrollo podía ser comparado, a lo sumo, con el de los campesinos europeos de la época. Aunque Vitoria abandonó la teoría de la esclavitud natural de Aristóteles, tuvo que retomar otro aspecto de su psicología para argumentar que, si bien los nativos poseían todas las capacidades racionales de cualquier ser humano, estas se encontraban aún en una fase poco desarrollada. Su nivel intelectual era semejante al de los niños o al de las personas rústicas y poco educadas de Europa. Las sociedades indígenas americanas se asemejaban a un pueblo que hubiera sido abandonado por los adultos y por lo tanto no podían gobernarse solas. Bajo esta concepción, el indio pasó de ser considerado un ser humano inferior, a ser visto como un hombre inacabado, imperfecto y en estado casi infantil, necesitado de la tutela de aquellos que podían ayudarlo a lograr su plena realización (Pagden, *La caída* 94).

Cuando Juan Ginés de Sepúlveda entró al debate en 1544 revivió el argumento de la naturaleza esclava de los indios, tomado de Palacios Rubios y otros autores. Para fundamentar sus afirmaciones se basó en las crónicas de Gonzalo Fernández de Oviedo. Sepúlveda compartía las ideas de los humanistas de su época, pero sin el pacifismo de los erasmistas del norte de Europa, lo cual lo llevaba a exaltar las virtudes de los guerreros y conquistadores. Sin embargo, sus argumentos, aunque eran muy populares entre los colonos americanos, no tuvieron mucha acogida en las altas esferas de la monarquía, donde fray Bartolomé de las Casas había hecho, desde hacía varios años, una amplia labor proselitista en pro de la causa indígena y se había ganado el favor de los reyes. Las Casas no tuvo dificultad para usar los argumentos de Vitoria sobre el derecho natural de los indios al autogobierno, la propiedad y la libertad, en obras como la *Historia de las Indias* o la *Apologética historia sumaria*.

Sin embargo, la acogida que le brindó la corona se debía, sobre todo, a su defensa de los derechos imperiales, la cual se basó, curiosamente, en retomar el argumento del donativo papal, en contra de lo expuesto por Vitoria. Para Las Casas, era perfectamente lícito que el papa suspendiera la autoridad de un gobernante si este impedía la prédica del Evangelio. De este modo se las ingenió para unir dos argumentos contradictorios: el donativo papal y el derecho

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 337 20/12/12 5:37

al autogobierno, mediante un ingenioso malabarismo conceptual. Planteó que el papa había creado, con su donativo, un imperio cristiano con los Reyes Católicos a la cabeza, quienes gobernaban sobre otros reyes. Estos gobernantes locales, sin embargo, podían mantener su jurisdicción. Esta fue la idea que a la larga terminó prevaleciendo y que se adoptó casi de manera oficial por parte de la corona, como se verá en el análisis de la legislación. Pero cabe recordar que la posición de Las Casas se radicalizó en los años posteriores al debate de 1550-1551 y que llegó, incluso, a cuestionar la legitimidad del Imperio español. En un texto de 1561, titulado *Tesoros del Perú*, planteó la idea de que todo gobierno legítimo debía basarse en el libre consentimiento de los súbditos. Como en el caso de la conquista de América esta condición no se había cumplido, se trataba entonces de un acto de usurpación. El imperio era ilegítimo, los españoles debían abandonar esas tierras y los jefes indígenas habían de ser inmediatamente restituidos en sus dominios (Brading, *Orbe* 115-118).

Como se puede apreciar, este fue un debate en el cual se enfrentaron diversos intereses. Al principio las discusiones giraron en torno al tema de la libertad del indio, lo cual se resolvió de un modo rápido y favorable; pero luego la polémica se centró en la capacidad que tenían ellos para gobernarse, lo cual fue un poco más complicado. La posición de la corona osciló entre los que pretendían una libertad vigilada y los que planteaban una libertad absoluta. En el fondo, se trataba de un enfrentamiento entre quienes defendían los intereses de los conquistadores (como Palacios Rubios o Sepúlveda) y los que defendían los intereses de los indios (como Montesinos, Vitoria y Las Casas). Según Miguel González de San Segundo, durante los primeros años de la Conquista prevaleció en el gobierno metropolitano la opinión de los primeros, lo cual implicaba que no se reconocía la autoridad de los caciques y se permitía despojarlos de su gobierno. Sin embargo, a raíz de las objeciones planteadas por los dominicos, se reconoció a partir de 1513 que los indios podrían ser capaces de gobernarse en el futuro y se permitió que aquellos caciques ladinos o mestizos que demostraran capacidades pudieran ser mantenidos en sus cargos. La ofensiva lanzada por Las Casas y los juristas y teólogos llevó a que la corona revisara su posición y restituyera el derecho de los indios al autogobierno, al tiempo que trataba de limitar el poder de los encomenderos, mediante la expedición de las famosas leyes nuevas de 1542. A partir de entonces se permitió que los caciques fueran considerados "señores naturales" de sus pueblos y se prohibió que tribunales distintos de las audiencias actuaran en los pleitos sobre cacicazgos. También se

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 338 20/12/12 5:37

ordenó restituir a los jefes que hubieran sido despojados injustamente; sobre todo, cuando fueran cristianos, con el fin de que "sintieran que por ser cristianos no han perdido, sino ganado mucho, no solamente para sus ánimas, pero para su vida y estado" (Miguel González 92).

Esta política fue complementada con una serie de instrucciones dirigidas a los virreyes y audiencias para que se reconstituyeran los cacicazgos que habían sido desmembrados, y desde 1561 se ordenó que cuando fuera necesario dividir un cacicazgo entre varios conquistadores se mantuviera un solo cacique para todos los indios repartidos. González de San Segundo concluye que, a pesar de todas las circunstancias adversas, la organización señorial prehispánica logró subsistir y que buena parte de sus elementos fueron incorporados al ordenamiento jurídico indiano. Hasta la década de 1540 la tesis de la incapacidad de los indios para autogobernarse primó en el gobierno español, pero luego los intereses de la misma corona y la situación de las colonias llevaron a que se impusiera la tesis de su plena capacidad, aunque bajo la vigilancia de la justicia real.

Los caciques indígenas fueron vistos por la corona y los colonizadores como valiosos aliados en varios sentidos y estos procuraron mantenerlos en la medida en que sus intereses coincidieron. Los caciques, a su vez, se esforzaron por adaptarse a las nuevas circunstancias sacando provecho de las oportunidades que se presentaban en la sociedad colonial. Para el Estado, las autoridades indígenas tradicionales representaban la posibilidad de lograr un control más efectivo de las comunidades, y por eso les asignó un papel de mediadoras; sobre todo, en términos tributarios y laborales. Los encomenderos y otros colonizadores las valoraron, igualmente, en tal sentido, aunque a veces los caciques les podían resultar algo incómodos. Finalmente, la Iglesia también los estimó como a potenciales aliados en su labor evangelizadora e hizo muchos esfuerzos orientados en esta dirección, apoyados desde las altas esferas del gobierno. En su *Política indiana*, Juan de Solórzano y Pereira consideraba que esta era una de las razones principales para mantener la figura del cacique en las colonias americanas. Por eso recomendaba a los religiosos convertirlos en primer lugar, para que los demás indios los siguieran, animados por su ejemplo. Apoyaba su opinión en las disposiciones del Concilio Limense II (1567), donde se hablaba de la necesidad de ganarse el afecto de los kurakas para facilitar la conversión de quienes estaban sujetos a ellos. También mencionaba las palabras del padre José de Acosta, quien decía que "estos caciques para lo bueno y para lo malo,

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 339 20/12/12 5:37

tienen absolutamente en su mano la voluntad de los indios comunes, que ganando aquellos lo estarán estos" (1: 569). Solórzano y Pereira llegaba, incluso, a deplorar que se hubiera cometido el error de matar a Atawallpa, pues pensaba que habría sido más fácil lograr la conversión de todo el Perú si el inca se hubiera bautizado y sus súbditos hubieran seguido su ejemplo.

De hecho, la corona no solamente terminó respetando la institución del cacicazgo, sino que dotó a los caciques de ciertas prerrogativas para que se destacaran dentro de sus comunidades. Gibson ha demostrado que a pesar de que la mayor parte de los dirigentes nahuas murieron durante la guerra o fueron ejecutados en 1525, la política que se adoptó finalmente procuró respetar a los sectores dominantes indígenas para integrarlos a la nueva sociedad dándoles una serie de privilegios. Se les permitió viajar a España y mostrar su estatus al resto de la población a través de su vestimenta europea y el uso de caballos, armas y otras cosas. También se procuró mantener algunas de las órdenes nobiliarias prehispánicas y se les dio el título de *tecles* a los indios principales (*Los aztecas* 157). En el caso del Nuevo Reino, un informe elaborado en 1563 por el oidor Angulo de Castejón recomendaba mantener la autoridad de los caciques hasta cuando se introdujeran las costumbres españolas, aunque el poder que ejercían debía ser controlado. Según el oidor, los jefes indígenas eran muy útiles para las tareas de gobierno; sobre todo, para lograr la obediencia de sus subordinados y recaudar los tributos. Al respecto decía:

> Conviene que el religioso y el encomendero cuenten con los dichos sus caciques y principales y ellos con sus sujetos e indios se podrán mejor doctrinar y gobernar con más quietud, hasta que tengan más entendimiento de nuestra orden y vida política. (AGI, *ASF* 188, f. 408 r. cit en Friede, *Fuentes* 4: 58-80)

La presencia de un cacique se volvía, incluso, una necesidad en aquellos lugares donde no existían, en aras de facilitar la implantación de las instituciones coloniales. Por ejemplo, durante la década de 1560 fueron sometidos al régimen de la encomienda algunos grupos de la zona selvática de la vertiente del río Magdalena, denominados muzos, cuya organización política estaba basada en liderazgos coyunturales y consejos de ancianos. Al repartir a los muzos en encomienda, los españoles se vieron obligados a nombrar caciques sobre el modelo de los muiscas, con el fin de facilitar la dominación. A estas

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 340 20/12/12 5:37

autoridades recién creadas se les asignó la función de organizar a los indios para el trabajo y cobrar los tributos, pero tuvieron muchas dificultades para lograr el respeto de sus compañeros. Los encomenderos obligaban a los demás a obedecerlos, darles tributos y hacerles labranzas, pero aun así la aceptación que tuvieron fue muy escasa, debido a la ausencia de esta forma de gobierno en su cultura tradicional. Hubo que esperar hasta finales del siglo XVI y comienzos del XVII para que los "caciques" muzos se arraigaran dentro de sus propias comunidades (L. Rodríguez 128-135).

Un análisis detallado de las principales cédulas reales que se recogieron en la *Recopilación de leyes de Indias* puede dar una idea más precisa de la forma como la corona concebía su relación con las autoridades indígenas americanas. Igualmente, la obra de Solórzano y Pereira es una valiosa guía para comprender el pensamiento de los juristas y las autoridades que diseñaron esta legislación. En ella hay todo un capítulo dedicado al estudio de las leyes sobre los caciques americanos, titulado "De los caciques o curacas de indios, su jurisdicción y sucesión y del cuidado que se debe poner en la buena educación y enseñanza de sus hijos". El autor inicia su análisis explicando que si bien el dominio, el gobierno y la protección del nuevo orbe pertenecían a la corona, los monarcas habían querido mantener "reyezuelos o capitanejos" y las formas de gobierno anteriores a la Conquista, por considerarlos útiles. Dichos "reyezuelos o capitanejos" se llamaban caciques en la isla La Española y luego este nombre se popularizó y se aplicó a todos los jefes indígenas, aunque en cada región se los conocía por un nombre distinto, de acuerdo con su lengua: los kurakas en el Perú y los tecles en la Nueva España. Su condición era la de "señores de vasallos", similar a la de los condes, duques o marqueses españoles. Es decir, eran una especie de pequeña nobleza local, reconocida por la corona (1: 558).

Sin embargo, varios autores contemporáneos han señalado que el señorío natural reconocido a los caciques tenía una gran diferencia con respecto a las relaciones señoriales medievales plasmadas en códigos como las Siete Partidas. En un estudio elaborado como tesis doctoral en 1976 por Carlos J. Díaz, se asegura que la principal diferencia era que se trataba de una relación personal y los gobernados o vasallos no estaban adscritos a la tierra, como en las formas de señorío que se contemplaban en aquellas partidas. El señorío natural no dependía de la propiedad de la tierra, ya que los indios no eran "solariegos". Así pues, era una "curiosa mezcla de dominio paternal y vasallático". Lo más correcto es considerar que la corona española reconoció la nobleza

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 341 20/12/12 5:37

de los caciques americanos, pero los asimiló jurídicamente con los hidalgos, medida que también se tomó en el caso de los encomenderos. Esto se observa claramente en las leyes de Indias. Según el autor, la diferencia en materia de tributos consistía en que mientras en Castilla todos los hijos de los hidalgos estaban exentos de pagarlos, en América solamente lo estaban los hijos mayores de los caciques, a lo cual se sumaban otras prerrogativas, como no asistir a la mita ni a otros trabajos forzosos. Otra forma de reconocer su nobleza era permitirles solicitar escudos de armas, andar a caballo, usar ropa de Castilla, etc. (53-57, 97-98). En ciertos lugares, como en Santiago de Atitlán de la provincia de Guatemala, los investigadores han demostrado que esto se complementaba a finales del siglo XVI con la elaboración de narraciones en las cuales la nobleza indígena reinterpretaba su pasado para presentarse como aliada de los españoles en los tiempos de la Conquista (Baudot, "Un señorío").

Díaz también ha definido las principales etapas en la evolución jurídica del cacicazgo en el caso del Perú, donde se desarrollaron políticas y doctrinas que luego se aplicaron en el resto de las colonias españolas. Según este autor, la institución atravesó por tres momentos principales. Hubo un primer periodo, caracterizado por las vacilaciones de la corona, en el cual se abogó por la dignidad de los caciques y se señaló a las audiencias como su única instancia judicial. Las principales funciones que se les reconocieron legalmente fueron el cobro de tributos y la selección de trabajadores para la mita y las obras públicas. Durante los primeros años se presentaron muchos abusos de las autoridades locales españolas, que se atribuyeron el derecho de nombrar y deponer caciques a su antojo. El segundo periodo se inició a raíz de los informes elaborados por el virrey Francisco de Toledo, Polo de Ondegardo, el virrey Martín Enríquez y Alonso Fernández de Bonilla a finales del siglo XVI. En la década de 1570 Toledo negaba que los caciques hubieran hecho parte de una nobleza hereditaria y aseguró que eran funcionarios nombrados por los incas a su voluntad. Con esto quería que le permitieran nombrarlos y removerlos libremente. Lo mismo aseguraron Polo de Ondegardo y el virrey Enríquez. Sin embargo, la corona nunca aceptó esta propuesta. A comienzos del siglo XVII se dieron instrucciones para que se nombrara a gobernadores si el cacique era incapaz para el gobierno, por ejemplo por no tener la edad suficiente, pero solo por un tiempo limitado. La sucesión hereditaria de las autoridades andinas terminó aceptándose, pero se intentó separar la dignidad cacical de las funciones de gobierno. El objetivo era que caciques y gobernadores fueran "realidades

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 342 20/12/12 5:37

distintas". Díaz define entonces el cacicazgo como "aquel 'status' que ante la legislación indiana concedía una situación de privilegio a su titular, merced a lo ancestral de su origen", o también como "un vínculo ancestral y consuetudinario que unía al cacique con sus indios" (189). En cambio, el gobernador sería "aquel indio que, considerado capaz por la autoridad competente para el gobierno de una comunidad como tal, reciba la jurisdicción necesaria mediante designación y título. Y siempre, recordémoslo, que no exista cacique capaz" (207). En este momento los jefes se asimilaron con los hidalgos de Castilla.

Con el tiempo, y a lo largo del siglo XVII, se fue desarrollando en el Perú un procedimiento para acceder al cacicazgo, el cual iba desde la petición de *provisión ordinaria* hasta las ceremonias de investidura, que eran un reconocimiento oficial de los derechos del cacique. Con la revuelta de Túpac Amaru II (1781-1782) empezó la tercera etapa, durante la cual se intentó abolir la institución del cacicazgo en el Perú. Este proceso ya se había iniciado en 1776, con la visita de José Antonio Areche, destinada a poner en práctica las reformas borbónicas; pero el levantamiento indígena precipitó la real orden del 28 de abril de 1783, que extinguía el cacicazgo. Sin embargo, los kurakas lograron que la institución fuera reestablecida por real cédula del 9 de mayo de 1790, en la cual se permitió que quienes no habían participado en el levantamiento pudieran conservar su investidura.

El título 7 del libro VI de la *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*, denominado "De los caciques", recogió una serie de normas emitidas por el Consejo de Indias entre 1535 y 1654, las cuales pueden ser agrupadas en dos grandes conjuntos. En primer lugar, aquellas dirigidas a establecer el respeto hacia los cacicazgos y las prerrogativas de los caciques; y en segundo lugar, aquellas que se orientaban a imponer límites a su poder. El respeto a los cacicazgos antiguos se ordenaba desde 1557, y se hacía énfasis en que se les debía, sobre todo, a aquellos jefes que hubieran aceptado la religión católica. Tácitamente se daba a entender que la idolatría podría ser causa de despojo del cacicazgo, aunque en ninguna cédula se declaraba esto abiertamente. La cédula en cuestión decía:

> Algunos naturales de las Indias eran en tiempos de su infidelidad caciques y señores de pueblos y porque después de su conversión a nuestra santa fe católica, es justo que conserven sus derechos, y el haber venido a nuestra obediencia no los haga de peor condición. (1: lib. 6, tít. 7, ley 1)

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 343 20/12/12 5:37

A continuación se ordenaba que se le restituyeran los derechos a los caciques que hubieran sido despojados (1: lib. 6, tít. 7, ley 2). Este respeto a su forma de gobierno tradicional tenía como límite los preceptos de la religión y las buenas costumbres. Así se declaraba en una cédula del 1.º de mayo de 1560, dirigida a la audiencia del Nuevo Reino de Granada. El Consejo de Indias había sido informado sobre el despojo que habían sufrido algunos caciques cristianos y ordenaba restituirlos, ya que no era conveniente "quitarles la manera de gobernarse que antes tenían, en cuanto no fuere contraria a nuestra santa fe católica y buenos usos y costumbres" (Encinas 4: 288).

Uno de los problemas más graves que tenían los cacicazgos posteriores a la Conquista era la fragmentación que habían sufrido. Esto se había presentado principalmente en México y el Perú, donde existieron grandes unidades políticas que fueron desarticuladas de esta manera. Pero también sucedió con los muiscas, como ya hemos visto. Para remediarlo, desde 1555 se ordenó en el Perú regresar los indios a sus antiguos caciques a medida que las encomiendas a las cuales pertenecían iban quedando sin dueño. Según González de San Segundo, con esto se dio un proceso de recomposición de las antiguas estructuras prehispánicas. Años más tarde los virreyes ordenaron que si era necesario repartir los indios entre varios encomenderos, se mantuviera un solo cacique para todos. Lo ideal era que las unidades no se separaran y se procurara entregar en encomienda cacicazgos completos (92). Esta disposición, de 1561, fue ratificada por Felipe II en 1568 (*Recopilación*, lib. 6, tít. 7, ley 7). Sin embargo, por lo menos en el Nuevo Reino la recomposición de las antiguas unidades políticas no pudo hacerse plenamente, pues los encomenderos y los caciques que lograron su autonomía a través de este recurso se opusieron con mucho éxito a cualquier modificación de su nuevo estado.

Los psihipquas y sus abogados tenían clara conciencia de que al volverse cristianos la corona protegía su derecho al señorío y de que este, por ser un derecho natural, era anterior a la encomienda y primaba sobre ella. Así lo expresaba un procurador en nombre de don Juan, cacique de Duitama, el 20 de mayo de 1572, en el marco de un pleito para que le devolvieran dos capitanías que habían pertenecido a sus ancestros. Decía que el hecho de que estuvieran encomendados a un particular no importaba:

> Porque es general ignorancia entre los vecinos de este Nuevo Reino pensar que su encomienda temporal y por la voluntad de su majestad, ha

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 344 20/12/12 5:37

> de derogar el natural señorío que nosotros tenemos, cuya posesión su majestad no nos la puede quitar, siendo como somos ya recibidos debajo del gremio de su corona y que hemos de acudir a su real amparo. Y así parecerá el favor y sufragio que por su parte se nos hace en las nuevas leyes y ordenamientos para la buena gobernación y amparo nuestro en estas Indias. Y no porque ahora estemos en encomienda se nos ha de guardar la misma justicia y derecho que si ya estuviésemos debajo de su real corona, pues estamos en potencia de serlo. (AGN, *CI* 70, ff. 22 r.-22 v.)

Los letrados que asesoraban a don Juan se referían a que, en su caso particular, pronto se acabarían las dos vidas por las que había sido concedida la encomienda y esta pasaría a ser un repartimiento de la corona. Por eso exigían que le devolvieran el dominio sobre algunos capitanes, como se había hecho con otros caciques, sin importar que los hubieran dado en encomienda a particulares, por cuanto este era un derecho que ni siquiera el rey podía violar.

Algunos jefes trataron de hacer valer su temprana alianza con los españoles y los servicios prestados durante los años de conquista para evitar que sus cacicazgos fueran desarticulados, apelando a la deuda que la corona tenía con ellos. Así lo expresaron el psihipqua de Guatavita y su procurador en 1556, durante un pleito donde intentó infructuosamente recuperar a un tyba llamado Súnuba, que le habían quitado para dárselo a Diego de Paredes. En una de las peticiones, decía el procurador a nombre del psihipqua:

> Y en entrando los cristianos en esta tierra, sabiendo que venían por mandado de su majestad, yo salí. Y el primer señor que dio la obediencia a su majestad fui yo, donde por mi respecto vinieron otros muchos caciques de paz. Y haciendo así y dando yo la obediencia a su majestad, como a monarca de toda la cristiandad, antes me había de amparar en el dicho Súnuba, mi sujeto, con todos sus indios y no encomendarlo al dicho Diego de Paredes, pues de derecho no había lugar de encomendarse, siendo mi sujeto. (AGN, *CI* 22, f. 19 r.)

En 1563 la audiencia de Santafé emitió unas ordenanzas donde se daban lineamientos para que los juicios en los que se vieran involucrados caciques e indios se despacharan rápida y sumariamente "guardando sus usos y costumbres, no siendo claramente injustos" (Mayorga 120, 144). Según Díaz, en América se intentó trasplantar la legislación castellana, pero fue un proceso

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 345 20/12/12 5:37

gradual, en el que resultó inevitable mantener las costumbres nativas mientras se basaran en el derecho natural. A instancias de algunos caciques de Verapaz (Guatemala) se expidió la cédula del 6 de agosto de 1555 que consagraba la política de respeto hacia las costumbres aceptables para la moral cristiana, la cual tuvo vigencia durante los siglos XVI y XVII. En las leyes de Indias se definió *costumbre* como toda práctica que se encontrara "asentada, fija, sin alteración ni prohibición en contrario y con muchos actos del mismo género que la confirmen". Era una definición que venía de la larga tradición medieval de las Siete Partidas (siglo XIII), donde se establecía, también, que una "buena costumbre" debía cumplir con una serie de características, como estar ajustada a la razón, concordar con la ley de Dios, no ir en contra del señorío, el derecho natural o el bien común. La corona se comprometió, entonces, a no alterar las buenas costumbres locales, con lo cual el ordenamiento consuetudinario indígena quedó en una mejor posición frente a las leyes de Indias, en comparación con la que tenían los fueros locales de Castilla frente al derecho real. De este modo, en América terminaron rigiendo dos sistemas jurídicos simultáneos (189).

Un ejemplo de lo que se consideraba una buena costumbre era la sucesión hereditaria de los cacicazgos, la cual en diversas ocasiones se ordenó respetar (*Recopilación*, lib. 6, tít. 7, ley 3). Lo que se consideraba "malo" eran los ritos paganos que la acompañaban. Se estableció, entonces, que el cacicazgo era un derecho que se trasmitía principalmente de padres a hijos, aunque también se aceptaban otras posibilidades, como la sucesión matrilineal que operaba en el caso de los muiscas. Según Solórzano y Pereira, desde muy temprano el gobierno español prohibió que las autoridades coloniales o los encomenderos eligieran jefes indígenas a su voluntad. Con esto, el jurista daba a entender que dicho cargo no era asimilable al de un funcionario de libre nombramiento ni al de un mayordomo o administrador de los encomenderos. Mencionó que en 1603 y 1619 se le había ordenado al virrey del Perú no nombrar caciques a su gusto, lo cual se había hecho porque los virreyes provenientes de la Nueva España pretendían convertir estos cargos en oficios de nombramiento, cosa que infringía las ordenanzas redactadas por el virrey Toledo en 1575. Esas ordenanzas habían fijado unas pautas para establecer la sucesión de los caciques, que en 1601 trató de modificar Luis de Velasco, quien le escribió a la corona denunciando múltiples excesos, flojedad y otros vicios de los kurakas. Por lo tanto propuso que se cambiara la forma de elegirlos. Sin embargo, el Consejo de Indias le respondió que si había

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 346 20/12/12 5:37

algunos muy tiranos podía sacarlos del gobierno, pero su reemplazo debía ser nombrado de acuerdo con las costumbres locales. En las ordenanzas de Toledo era evidente la influencia de las costumbres de los incas, los cuales cuando debían castigar por sus delitos y remover a algún kuraka procuraban reemplazarlo con un hijo, hermano o pariente cercano, tratando de escoger al más digno, "de manera que se pudiese entender que se continuaba en la sangre la sucesión" (Díaz 189).

De acuerdo con Solórzano y Pereira, el carácter hereditario de estos oficios no era inconveniente para el buen gobierno, ya que tenían poco poder y jurisdicción. Decía que los más grandes juristas y teólogos opinaban que en los reinos, ducados, marquesados y feudos la sucesión hereditaria no era problemática, pese a ser dignidades y oficios que implicaban mucha más autoridad. Para poner orden en el tema, este autor proponía que la sucesión se rigiera por las mismas normas de los mayorazgos en España, mientras no hubiera conflictos con las ordenanzas y cédulas reales. Por ejemplo, se apreciaba que según las leyes de mayorazgo, las mujeres podrían heredar un cacicazgo, si no había parientes masculinos. Pero en las ordenanzas de Toledo había una clara preferencia por los hombres, porque a las mujeres no las consideraban aptas para el cargo. Solórzano y Pereira contaba que cuando había sido oidor en la audiencia de Lima, muchas veces vio preferir por sobre las mujeres a los varones con parentesco más remoto. Solo en el caso de las provincias de tierra caliente había visto que se les permitía a las mujeres ser cacicas; sobre todo, cuando se casaban con hombres con quienes podían gobernar conjuntamente. Pero en su opinión, las mujeres podían serlo porque había muchos ejemplos en Europa de reinos, Estados, señoríos, feudos y otras dignidades que eran detentados sin ningún problema por mujeres.

En cuanto a los litigios que se presentaban por la sucesión, consideraba que lo más difícil consistía en probar quién era el legítimo heredero, pues los testigos indios no resultaban muy confiables y daban testimonios confusos y contradictorios. Toledo había ordenado que, además de las informaciones dadas por los litigantes, el corregidor debía hacer una información de oficio y enviarla con su parecer a la audiencia. Por lo general, se le hacía más caso a esta opinión "aunque también a veces estos corregidores por diversos aspectos y afectos se dejaban inclinar más a unas partes que a otras". Por eso, comentó que prefería usar pruebas documentales, como listas y padrones antiguos, partidas de bautismo y otras cosas que se encontraban en los archivos, a pesar de que el

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 347 20/12/12 5:37

derecho de la época consideraba que tenían la misma validez los testimonios orales que los escritos (Solórzano 1: 562-565).

Durante el siglo XVI la audiencia de Santafé no intervino activamente en el nombramiento de caciques. Las autoridades coloniales se limitaban a respetar la costumbre local y respaldaban a los que demostraban ser legítimos herederos. Solamente hacían nombramientos en caso de disputa, pero estas designaciones se basaban en lo que pedían las comunidades a través de sus tybas y representantes. Por ejemplo, el 27 de abril de 1563 el psihipqua y unos "principales" del pueblo de Toaquira, sujeto a Guatavita, se presentaron ante el máximo tribunal para quejarse porque antes tenían un psihipqua y las autoridades habían ordenado que se fuera para Súnuba sin llevarse a nadie, pero se había llevado a más de cien personas. Por lo tanto, pedían que toda la gente regresara y que la audiencia confirmara el nombramiento de un nuevo jefe "que nos mande, a quien obedezcamos y tengamos por cabeza y señor para que no andemos descarriados sin él" (AGN, *CI* 55, f. 743 r.).

La poca presencia estatal en la elección de los caciques llevó incluso a Castellanos a pensar que era esa la causa de la pérdida de respeto hacia las autoridades a finales del siglo XVI. El cronista decía que en tiempos prehispánicos el zipa de Bogotá tenía la facultad de confirmar a los psihipquas cuando heredaban su señorío. En cuanto terminaban su periodo de ayuno y preparación iban a visitarlo llevándole ofrendas y este los retribuía con honores y regalos, para confirmar así su investidura. Pero después de la Conquista los indios, aparentemente, perdieron el temor que les tenían a sus jefes, pues emigraron de sus pueblos y se negaron a pagar tributos. A raíz de esto, muchos habían ido a parar a la cárcel por deudas. Para remediar esta situación, Castellanos proponía que la audiencia confirmara a los caciques como antes lo habían hecho los zipas, realizando algún tipo de ceremonia solemne, para que todos los indios vieran que el cacicazgo se ejercía con el respaldo del rey (1167).

Se ignora a partir de qué momento empezó la audiencia a involucrarse más en el proceso de sucesión de los cacicazgos del altiplano cundiboyacense, pero se ha documentado que a finales del siglo XVII se hacía una ceremonia oficial cuando un cacique accedía al poder. Martha Herrera encontró que en la década de 1680, cuando se iba a dar la posesión del cacicazgo, se reunía toda la comunidad con el cura y el corregidor de naturales, como representantes de la justicia civil y eclesiástica. Entonces aclamaban a su nuevo cacique y así quedaba oficialmente en posesión de su cargo. La corona, a través de sus

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 348 20/12/12 5:37

representantes, se limitaba a ratificar la voluntad de la gente, basada en sus costumbres tradicionales. Según Herrera, con esto se buscaba un doble objetivo, aparentemente contradictorio: lograr la legitimidad interna y hacer a las autoridades indígenas más dóciles frente a las exigencias de los blancos (*Poder* 131). Pero la evidencia documental no es suficiente para afirmar que el hecho de que las autoridades coloniales les dieran la posesión de sus cargos en una ceremonia oficial los haya vuelto manipulables. Si los caciques apoyaron las medidas de la corona en algunas ocasiones fue porque sus intereses coincidían. Además, todo indica que hubo una continuidad en la función ceremonial que tenían los hoas, zipas y psihipquas mayores de reconocer públicamente a los herederos legítimos de los cacicazgos bajo su dominio, mediante rituales como la entrega de ciertos regalos con alto contenido simbólico: mantas y bonetes rojos.

En la documentación revisada para esta investigación se han encontrado evidencias de la realización de ceremonias de posesión y nombramiento de algunos caciques a cargo de la audiencia desde la década de 1560, las cuales pueden ser los antecedentes lejanos de las que encontró Herrera plenamente desarrolladas cien años más tarde. Los datos más antiguos provienen del pueblo de Chiguachi, de la visita de Diego de Villafañe en 1563. En esa oportunidad había una disputa por el cacicazgo entre dos hombres llamados Fosatiba y Guanecipa, que al final el oidor resolvió a favor del primero partiendo de los testimonios de la gente. Entonces, ordenó reunir a todo el pueblo para hacer una pequeña ceremonia. El escribano que registraba la diligencia describió de esta manera la toma de posesión:

> Y su merced del dicho señor oidor, delante de los dichos indios, lo metió en la posesión del dicho cacicazgo al dicho Fosatiba y lo hizo sentar arriba de todos los indios y al dicho Guanecipa abajo de él, en señal de la dicha posesión y el dicho Fosatiba comenzó a mandar a los dichos indios como tal cacique. (AGN, *VC* 12, f. 1047 v.)

Al hacer que se sentara en un sitio más elevado, probablemente se buscaba mostrar el lugar privilegiado que de entonces en adelante iba a ocupar. Pero da la impresión de que esta fue una ceremonia improvisada por el oidor, sin antecedentes previos, y que después no se siguió practicando.

Unos años más tarde, en 1572, se hizo algo muy diferente en el pueblo de Cuitiva. En esta oportunidad el procedimiento se asimiló a la toma de posesión

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 349 20/12/12 5:37

de una propiedad inmueble, que en este caso fue el cercado, tal vez estimándolo como símbolo del cargo. Se organizó dicho acto en el marco de la demanda que el cacique don Pedro le puso a su encomendero por haberlo despojado del mando para dárselo a un hombre llamado Sebastianico. La audiencia falló a favor del cacique y le dio comisión a un juez para que le devolviera oficialmente el cacicazgo. El comisionado llegó al pueblo y procedió de la siguiente forma: se ubicó frente a las puertas de un cercado donde había varios bohíos y mandó que compareciera don Pedro, quien fue descrito como "un indio más chontal que ladino", vestido a la usanza española, con un sayo colorado, un sombrero y zaragüelles[2]. A través de un intérprete, el juez les preguntó a varios indios presentes si aquel hombre era don Pedro y todos lo certificaron. Luego, con ayuda del mismo intérprete, le dijo al aludido que venía a darle posesión de su cacicazgo y a ampararlo en sus derechos, para que todos los indios lo reconocieran como cacique, metiéndolo en su cercado. Don Pedro contestó "que eso era bueno y que por tanto quería tomar la posesión y entrar en su cercado, porque era suyo y él era el cacique de Cuitiva". Enseguida, el juez lo tomó por la mano y entraron juntos. Al mismo tiempo el funcionario le iba diciendo que le daba la posesión y lo paseaba de un lado a otro. Cuando terminó el recorrido llamó a los indios que estaban presentes y les informó que de ese momento en adelante don Pedro era su cacique. Finalmente, se elaboró un documento firmado por el escribano que le fue entregado al jefe para que lo guardara (AGN, *E* 15, ff. 20 v.-21 v.).

Lo que sucedió más adelante en el pueblo de Cuitiva sirve para ilustrar, de una forma muy clara, que la designación de un cacique dependía, en última instancia, del consenso de la comunidad. Don Pedro fue cacique poco más de un año, pero a raíz de los abusos que cometía y de que se sospechaba que había perdido el juicio, los tybas decidieron desconocer su autoridad y eligieron a otro jefe. Inmediatamente don Pedro se dirigió a la audiencia para que lo amparara y se nombró a un escribano para que lo posesionara nuevamente. El escribano llegó a Cuitiva el 14 de julio de 1573 y procedió a organizar una ceremonia muy similar a la que se había hecho el año anterior; pero esta vez las cosas no salieron bien. Cuando llegaron al frente del cercado, el juez le preguntó a don

[2] Los indios chontales eran los que seguían manteniendo sus costumbres y aún no hablaban castellano.

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 350 20/12/12 5:37

Pedro, por medio de un intérprete, dónde quería tomar la posesión y le dijo que no sintiera miedo del encomendero ni de los demás indios y tybas, pues tenía una comisión que ellos debían respetar. Don Pedro respondió que quería que lo metiera en el cercado grande del psihipqua anterior. Entonces el juez lo tomó por la mano derecha y lo hizo entrar en el cercado, donde había una gran multitud de indios e indias que vociferaban y decían que con ellos estaba un niño llamado Tirguanicipa, quien era el legítimo heredero por ser sobrino del jefe anterior. El padre del niño, el tyba Tobasía, lo tenía cogido de la mano y con él estaban otros seis tybas y más de un centenar de personas.

El escribano contó que todos empezaron a alborotarse y a vociferar, hasta que se abalanzaron sobre don Pedro y un hijo suyo que lo acompañaba. Entonces el juez tuvo que intervenir para detener la pelea. Los indios siguieron gritando que Tirguanicipa era su verdadero cacique y que lo reconocían como señor, acusando a don Pedro de ser un tirano que los maltrataba. El tyba Tobasía le entregó al juez un escrito donde se oponía a la posesión, pero este no le hizo caso. Con gran resistencia de los indios, el juez abrió un bohío redondo, grande y nuevo que estaba dentro del cercado y metió a don Pedro. Luego lo paseó por el resto del cercado y salió con él de la mano. Estando afuera, le indicó al intérprete que ordenara a todos los indios que salieran, pero se resistieron. Entonces los amenazó con llevarlos atados a Santafé, donde haría que los azotaran y ahorcaran, pero las gentes gritaban que aunque las mataran no saldrían del cercado. El juez, entonces, les quitó algunas mantas y joyas de oro y se las dio a don Pedro, quien en señal de posesión arrojó todo frente a los indios y empezó a regañarlos. Como se seguían resistiendo, el comisionado mandó a uno de sus sirvientes que cogiera en brazos a Tirguanicipa y lo sacara, al tiempo que blandía su espada para asustarlos. Entonces se armó un forcejeo y al final tuvieron que soltar al niño, para no lastimarlo.

En ese momento el juez desistió de usar la fuerza y empezó a tratar de calmar los ánimos. Les dijo a los miembros de la comunidad que si se sentían agraviados fueran a la audiencia a pedir justicia, pero que, por el momento, don Pedro era el cacique y se comprometía a tratarlos bien. Cuando los indios se calmaron le dieron a entender que si los señores de la corte real lo mandaban, ellos lo obedecerían, aunque irían inmediatamente a Santafé a pedir que les nombraran a otro cacique. Con este acuerdo la gente salió del cercado y don Pedro pudo entrar. Enseguida, el juez les encargó que no siguieran peleando. Al final, el escribano dejó constancia de que la diligencia se había demorado más

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 351 20/12/12 5:37

de dos horas y de que además de los parientes de don Pedro había estado presente su amigo don Juan, cacique de Guaquira, quien había venido a caballo, vestido de español y con una espada en la cintura, para ayudarlo. Pocos días después la audiencia decidió reconocer a Tirguanicipa como cacique para evitar mayores inconvenientes y nombró como gobernador a su padre Tobasía, hasta cuando el niño creciera (AGN, *E* 15, ff. 173 r.-174 v.).

Otras posesiones realizadas en la misma época nos indican que aún no existía un procedimiento único reglamentado por las autoridades y que la forma como se hacía la ceremonia se dejaba al arbitrio de los jueces comisionados, quienes en algunos casos organizaban actos que hacían énfasis en el rango superior que adquiría el nuevo jefe o en los bienes que simbolizaban su nueva dignidad, como los cercados. Pero hubo otros procedimientos orientados a destacar las relaciones de subordinación y vasallaje que unían al cacique y su comunidad mediante un acto muy similar al de toma de posesión de una encomienda. Esto subrayaba, simbólicamente, la similitud que había entre las dos posiciones, pues en ambos casos se ejercía una autoridad sobre los indios y se adquiría la responsabilidad de ampararlos a cambio de obediencia y tributos. Por ejemplo, el 5 de septiembre de 1571 se presentó ante la audiencia don Diego de Torre, para que el oidor Diego de Narváez le diera oficialmente la posesión de su cacicazgo. Iba acompañado por los capitanes don Francisco y don Pedro. Entonces el oidor les preguntó, con ayuda de un intérprete, quiénes eran, y ellos se presentaron y dijeron que todos eran de Turmequé. De inmediato, el oidor tomó a cada uno de la mano y los entregó solemnemente a don Diego, quien les quitó las mantas que tenían puestas y se las volvió a poner. Luego les mandó que se sentaran y así lo hicieron. El escribano certificó que esto se hacía en señal de posesión, dominio y señorío y que estos indios representaban a todo su repartimiento (AGN, *CI* 61, f. 531 v.). La ceremonia fue similar a la que se había hecho unos meses antes con don Alonso de Silva, cacique de Tibasosa. En ese entonces, el alcalde mayor del reino les quitó las mantas a un pregonero y a un tyba y los tomó a ambos de las manos para entregarlos a don Alonso. El cacique los recibió y les volvió a poner las mantas, en señal de posesión y señorío. Esto se hizo dos veces. Primero en Santafé y luego en Tunja, en una plazoleta y ante la mayoría de los indios del pueblo (AGN, *CI* 61, ff. 38 r.-38 v.).

El oidor Narváez hizo algo similar en Guasca, unos años más tarde. Después de un largo pleito, la audiencia decidió que el cacicazgo le pertenecía a un indio llamado don Juan y envió al oidor hasta su pueblo para darle

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 352 20/12/12 5:37

la posesión. El 15 de abril de 1576 se hizo la ceremonia, en la cual oficiaron como testigos el cura doctrinero, el tesorero real, un alguacil y varios indios y españoles. Don Juan fue citado en los aposentos del encomendero y el oidor le dijo, por medio de un intérprete, que en el futuro debían hacer su pueblo al estilo español y que llamara a toda su gente. Cuando los indios estuvieron reunidos, les dijo que en adelante el cacique sería don Juan y que debían respetarlo y obedecerlo. Su pariente, don Andrés, con el cual se habían disputado el cacicazgo, debía seguir siendo respetado y considerado como un capitán importante. Enseguida se hizo lo siguiente:

> el dicho don Juan, continuando su posesión y usando de ella, y añadiendo fuerza a fuerza, se levantó y quitó a algunos de sus capitanes las mantas que tenían cubiertas y se las volvió a dar y cubrir, y otros se levantaron y se las dieron reconociéndole por tal su cacique, todo sin contradicción y dándoseles a entender por Gaspar lengua. (AGN, *CI* 20, ff. 711 r.-711 v.)

El reconocimiento oficial que la corona española les brindó a los "señores naturales" fue complementado con una serie de prebendas, destinadas a mantener su lugar privilegiado dentro de la sociedad indígena y a permitirles adquirir un espacio dentro del ordenamiento colonial. Entre las prerrogativas que recibieron estaba el tratamiento de "don" y el permiso para usar caballos, armas y ropa española. Además, los caciques y sus hijos fueron eximidos del pago de tributos y de todo tipo de trabajo forzoso (*Recopilación*, lib. 6, tít. 5, ley 18). En lugares como Yucatán se les dieron también títulos militares, con el fin de que ayudaran a defender las costas de los piratas, aunque siempre se les tuvo temor a los posibles abusos que pudieran cometer contra el resto de la población. Los visitadores del siglo XVI intentaron en repetidas ocasiones suprimir el poder militar de la nobleza maya, sus funciones religiosas tradicionales y su derecho a tener esclavos, pero solo lo lograron parcialmente (Quezada).

Pero tal vez lo más importante para los caciques americanos fue la creación de un fuero especial, de manera que los delitos en que se vieran involucrados y todos sus pleitos solo pudieran ser tramitados por las reales audiencias, como máximos órganos del gobierno, sin intervención de las autoridades locales. A las audiencias se les recomendaba que impartiesen justicia de manera rápida y eficiente, para no causar gastos y dilaciones innecesarias. Solo ellas o los

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 353 20/12/12 5:37

visitadores podían despojar a alguien de su cacicazgo (*Recopilación*, lib. 6, tít. 7, leyes 2, 4). Según Fernando Mayorga, desde 1557 se le dio competencia exclusiva a la audiencia de Santafé en los pleitos sobre cacicazgos y se ordenó no privar a nadie de su señorío sin justa causa. En 1560 esta orden se reiteró y se matizó, para referirse a los caciques cristianos. Luego, en las ordenanzas de 1563, expedidas para las audiencias americanas, se reafirmaron estos principios y se ordenó a las justicias locales no entrometerse en los asuntos sobre cacicazgos (144). Los jueces ordinarios, los gobernadores españoles, los corregidores, los alcaldes mayores, los alcaldes de cabildo y otras autoridades de menor rango solamente podían arrestar a los caciques cuando cometieran delitos graves. Eventualmente se permitía que los caciques o los miembros de la nobleza indígena se dirigieran directamente al Consejo de Indias, pero esto requería de una licencia especial. Lo preferible era que hicieran sus informaciones ante la audiencia de cada reino y solamente se remitieran a España cuando los casos lo ameritaran (*Recopilación*, lib. 6, tít. 7, ley 17).

Todas estas disposiciones se complementaban con un proyecto educativo que tenía dos objetivos principales: la conversión al cristianismo y la adopción de las costumbres europeas. Según algunos autores, los franciscanos fueron los primeros en establecer escuelas para los indios nobles en las Antillas. En las leyes de Burgos (1512) se ordenó que los hijos de caciques de la isla La Española fueran entregados a los frailes para ser instruidos en la lengua, la escritura y la doctrina. En estas primeras escuelas se enseñaba, principalmente, gramática y ciencias a niños menores de trece años. La experiencia se extendió hacia Tierra Firme, con el avance posterior de la colonización. Franciscanos y dominicos establecieron escuelas en la Nueva España unos años después de la Conquista (1523), y de ahí se extendieron hacia otras regiones. Sin embargo, no fueron muy exitosas ni pudieron organizarse en todas partes (L. Gómez 7-19). La corona impulsó decididamente esta política y expidió múltiples cédulas que ordenaban fundar escuelas para hijos de caciques en todas las provincias de América, entre 1535 y 1620. Se pretendía que funcionaran en las principales ciudades y que fueran favorecidas y costeadas por las autoridades locales. A ellas debía llevarse a niños pequeños para doctrinarlos "en cristiandad, buenas costumbres, policía y lengua castellana" (*Recopilación*, lib. 1, tít. 23, ley 9)[3].

[3] Aquí *policía* se usa con su significado antiguo, que se refiere a la cortesía, buena crianza y urbanidad en el trato y en las costumbres.

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 354 20/12/12 5:37

Desde la primera mitad del siglo XVI en la Nueva España se hicieron importantes esfuerzos para que los hijos de los nobles fueran instruidos, pues se consideraba que así podrían gobernar mejor. Según Margarita Menegus, se fundaron escuelas diferenciadas para nobles y plebeyos. En las primeras se aprendían materias como lógica, retórica, filosofía, teología, latín, gramática y algo de medicina. En las segundas solamente se daban clases de doctrina. El esfuerzo más notable fue hecho por los franciscanos, quienes crearon el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, donde se educó a cientos de muchachos en la década de 1530 (27).

Un interesante trabajo de Monique Alaperrine-Bouyer ha demostrado que la élite indígena peruana acogió con entusiasmo estos esfuerzos alfabetizadores durante la primera mitad del siglo XVI, por cuanto era consciente de las ventajas que traían la escritura y la educación españolas. La autora asegura que los indios "entendían que para resistir [a los dominadores] o para integrarse mejor en la sociedad colonial era tan importante apoderarse del libro y la pluma como de los caballos y de las armas de fuego" (147). La oposición, en este caso, provino de las élites blancas, las cuales veían amenazados sus privilegios. El argumento que usaron fue de tipo económico: se quejaron por tener que financiar los colegios para hijos de caciques. Sin embargo, se llegaron a establecer muchas escuelas por todo el reino y dos colegios importantes: el del Príncipe, en Lima, y el de San Borja, en Cusco. La corona se hizo cargo de la educación entregándola a los jesuitas, que gozaban de mucha fama como pedagogos. Los niños entraban a la edad de doce años y debían quedarse hasta los dieciocho, a menos que heredaran el poder o se casaran antes. Se les enseñaban las materias básicas, como la lengua, la escritura y la doctrina. Incluso recibían clases de latín, lo cual generó algunas polémicas, pues era una lengua que se asociaba con el ejercicio del poder. Cuando los colegios empezaron a aceptar a niños blancos, la oposición de las élites disminuyó, pero se generó una situación de discriminación dentro de las instituciones.

Los primeros intentos que se conocen en el Nuevo Reino para crear establecimientos educativos destinados a los hijos de los caciques se hicieron en Cartagena. Una cédula fechada el 31 de mayo de 1538 le ordenó al gobernador tomar las medidas necesarias para hacerlo. La escuela debía funcionar en la catedral y sería atendida por los religiosos. Sin embargo, se desconoce si la orden llegó a cumplirse (AGI, *ASF* 987, leg. 2, f. 42 r.). Posteriormente, el licenciado Armendáriz le contó al Consejo de Indias que al llegar a Cartagena en 1545 había fundado una escuela en su casa, a cargo del sacristán de la iglesia, donde acudían niños indígenas y negros, a los cuales se les enseñaba la doctrina y a

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 355 20/12/12 5:37

leer y escribir, "con la esperanza que alguno saldrá con algo, aunque la de esta tierra es gente muy inhábil y para poco" (AGI, *P* 27, ramo 21, f. 1 r.). Ese mismo año, el obispo fray Martín de Calatayud escribió una carta muy pesimista sobre la evangelización de los indios de Cartagena y Santa Marta, pero se mostró más esperanzado en lo que podría lograrse con los muiscas (L. Gómez 35).

El proyecto para alfabetizar a la nobleza indígena del altiplano cundiboyacense tuvo que esperar varios años para realizarse. En una cédula fechada el 28 de abril de 1554, la corona le ordenó a la audiencia de Santafé que creara algunas escuelas para los hijos de los caciques. La intención era financiarlas con una parte de las mantas y el maíz de los tributos. Se destinarían rentas tanto de las encomiendas de la corona como de las particulares. Pero se sabe que por lo menos desde 1551 algunos franciscanos y dominicos ya estaban organizando algunas escuelas en Tunja y Santafé, las cuales funcionaron en casas particulares y monasterios. Luego se establecieron más monasterios en las zonas rurales, que también prestaron el servicio escolar. Sin embargo, sus progresos fueron mínimos. En una carta de 1562 firmada por algunos franciscanos (entre ellos, el cronista fray Pedro Aguado), se seguía recomendando el establecimiento de escuelas para caciques. Los frailes, quienes tenían un colegio en Santafé, continuaban quejándose en 1576 porque los caciques se resistían a enviar a sus hijos (AGI, *ASF* 533, f. 302 v.; L. Gómez 35-38).

La audiencia intentó solucionar este problema en varias oportunidades. Por ejemplo, en una reunión del 3 de marzo de 1565 los oidores se mostraron preocupados porque ya habían pasado más de treinta años desde la Conquista y muy pocos indios se habían hecho cristianos. La mayoría se obstinaba en su "gentilidad y perversas costumbres". Los oidores estaban extrañados porque, a pesar de que la población de México y el Perú era mucho más numerosa, en esas regiones se había avanzado mucho más en la evangelización. La negligencia era notable. Los "señores principales" ya estaban viejos y "endurecidos" en sus errores y, por lo tanto, lo mejor era educar a los niños. Por eso, reiteraron las órdenes para que los hijos, sobrinos y sucesores de los caciques fueran llevados a las escuelas que se habían fundado en los monasterios de Santo Domingo y San Francisco de Tunja y Santafé, donde se les enseñaría la doctrina, lectura, escritura y otras cosas necesarias:

> porque está entendido que demás del provecho que de esto se seguirá, los dichos naturales olvidarán y dejarán de aprender todo lo malo que de

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 356 20/12/12 5:37

> sus padres y agüelos tenían y se irán desarraigando dellos los ritos y diabólicas costumbres en que han vivido y viven, y su rústico entendimiento se irá reduciendo a buenas y santas inclinaciones, y habrá lugar para que la palabra de Dios se vaya imprimiendo en sus corazones mediante su divina gracia. (Ortega 291)

Las autoridades locales debían obligar a los caciques a que enviaran a los niños y los amenazaban con multas y cárcel si no lo hacían. Después de la visita de Juan López de Cepeda a la provincia de Tunja (1571-1572) la audiencia volvió a dar instrucciones similares, en unas ordenanzas promulgadas en 1575. Se ordenó que los caciques declararan a todos los niños menores de dieciséis años y las niñas menores de diez que había en sus comunidades, para controlar su asistencia a la doctrina. Se tendría especial cuidado en que estos niños aprendieran correctamente el catecismo y se les enseñara a leer y escribir (AGI, *P* 196, ramo 8, f. 5 r.). Sin embargo, todo indica que estas órdenes tampoco dieron los frutos esperados.

La corona española siempre tuvo el temor de que la nobleza indígena y sus descendientes pudieran llegar a organizar rebeliones y "se alzaran con el reino". Un temor que también se sentía frente a los encomenderos. Para evitar este peligro latente se tomaron diversas medidas, tendientes a ganarse la lealtad de los dirigentes nativos, al tiempo que se buscaba limitar el poder que tenían sobre sus súbditos. Georges Baudot analizó documentos muy interesantes del Archivo General de Indias (Sevilla), en los que algunos descendientes del último *huey tlatoani* de la Triple Alianza se constituyeron en posibles pretendientes a gobernar un eventual imperio mexicano. La mayoría se había establecido en España con el apoyo de la propia corona, lo cual se hizo porque al Consejo de Indias le pareció inconveniente que se quedaran en México, donde tenían mucha influencia sobre la población. Una vez en la corte, se les dio empleo y se los trató con todo el respeto que su rango exigía. En 1574 don Martín Moctezuma, nieto de Moteuczoma Xocoyotzin, dirigió algunas peticiones al rey sobre diversos asuntos, en las cuales se vio obligado a aclarar que renunciaba a cualquier pretensión sobre la "corona mexicana". Posteriormente, en 1576, don Diego Luis Moctezuma, otro nieto del tlatoani, presentó unas peticiones que despertaron el recelo del Consejo de Indias. Después de varios intentos, se le dio permiso de volver a la Nueva España, para que no dijera que lo estaban reteniendo y para que sus parientes

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 357 20/12/12 5:37

no siguieran litigando, pero al final se casó en Europa y nunca regresó a su tierra. Según Baudot, todo esto coincidió con una crisis de confianza en la lealtad del virreinato, que se manifestó en hechos como la prohibición de investigar sobre las culturas indígenas americanas y la censura a varias crónicas ("Pretendientes").

A mediados de la década de 1540 se le dio un tratamiento similar a don Gonzalo de Huesca, sobrino del psihipqua de Guatavita y paje de Gonzalo Jiménez de Quesada, cuando el licenciado Armendáriz recomendó que no se le permitiera volver al Nuevo Reino, por ser un indio demasiado inteligente (AGI, *ASF* 16, ramo 1, núm. 3, pieza 1). Y en la década de 1580, cuando el cacique mestizo de Turmequé, don Diego de Torre, viajó a España para presentar sus quejas ante el rey, se pensó que no era conveniente que regresara a América y se le dio empleo en la corte. Aunque don Diego mostró siempre su lealtad a la monarquía española, habían llegado rumores al Consejo de Indias de que pretendía "alzarse con la tierra", con el apoyo de indios y mestizos (Rojas, *El cacique*). También se veía con desconfianza que los psihipquas usaran armas. En 1540 Quesada presentó una curiosa queja sobre la gran cantidad de perros que había en poder de los indios del Nuevo Reino y que les habían sido regalados por los mismos españoles. El conquistador consideraba que esto debía prohibirse, pues si por algún motivo había un levantamiento, sería muy difícil volver a someterlos porque

> tienen como por guardas suyas a los perros. De manera que de muy lejos son sentidos los españoles y se van luego los indios a los montes. Y allende de esto, si la tierra toda se alzase, será muy mayor el inconveniente por tener como por amparo suyo los dichos perros. (AGI, *P* 196, f. 1080 r.)

Uno de los principales "abusos" de los que se acusaba a los caciques era el mantenimiento y el fomento clandestino de los cultos religiosos prehispánicos. Por lo tanto, la corona trató de limitar las funciones rituales que tenían las autoridades indígenas en toda América y para ello adelantó campañas en contra de las "idolatrías". Sergio Quezada cuenta un caso interesante entre los mayas de la península de Yucatán, donde el alcalde mayor, Diego de Quijada, se alió con los franciscanos, en la década de 1560, para despojar a los jefes indígenas de sus funciones ceremoniales (136-138). Al poco tiempo de su llegada se denunció en el convento de Maní que dos batabes, don Francisco de Montejo Xiu y don

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 358 20/12/12 5:37

Juan Xiu, habían organizado algunas "borracheras". Quijada les siguió un juicio y fueron hallados culpables de idolatría. Por lo tanto, fueron condenados al secuestro de sus bienes y se los suspendió del cargo por seis meses. Los indios nobles que también resultaron implicados fueron azotados y desterrados. Esto animó a las comunidades a denunciar otra gran variedad de abusos de estos jefes ante los tribunales españoles, con lo cual se acentuó la pérdida de poder y respeto por la que estos ya estaban pasando. Por ejemplo, algunas mujeres los acusaron de que cuando les llevaban el pozole las obligaban a tener relaciones carnales, y ciertos indios los denunciaron por forzarlos a comprarles mercancías[4].

Pero los hechos más importantes sucedieron en mayo de 1562. Dos jóvenes le contaron al guardián del convento de Maní que habían encontrado una cueva con ídolos y calaveras. La investigación posterior involucró a cientos de personas. Dada la gravedad del asunto, fray Diego de Landa pidió ayuda al alcalde mayor. Los caciques fueron los principales acusados por mantener vivas las "idolatrías". Los reos fueron sometidos a torturas con el fin de obtener sus confesiones, partiendo de la base de que los indios temían denunciarlos. Don Francisco de Montejo Xiu fue trasladado enseguida a Mérida, pues había rumores de que había ordenado provocar un incendio para escapar de la cárcel. Los jefes vecinos se inquietaron y empezaron a conspirar para matar a los frailes, a los encomenderos y a todos los españoles. Sin embargo, fueron descubiertos y aprehendidos, para ser llevados a Mérida. Luego fueron despojados de sus jefaturas, azotados, trasquilados y humillados. La dureza del castigo fue tal que los encomenderos empezaron a criticar los métodos de Landa, pues temían que se desencadenara una insurrección general. El cabildo de Mérida y sus pueblos dependientes elevaron quejas ante la audiencia de la Nueva España, hasta que en agosto de 1562 el obispo fray Francisco de Toral se hizo cargo de la situación. Revocó lo que había hecho Landa y optó por condenar a penas leves a los jefes y nobles implicados. Finalmente, fueron dejados en libertad en 1563.

En sus comentarios a las leyes de Indias, Solórzano y Pereira señaló, citando a José de Acosta, que era muy frecuente que los caciques se aprovecharan del miedo que sus indios les tenían y el respeto que les debían para

[4] El pozole es una sopa de maíz y otros granos con carnes de diferentes tipos.

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 359 20/12/12 5:37

cometer abusos haciendo "infinitas estafas, extorsiones y violencias" (1: 561). Su opinión no era un caso aislado, sino la forma de pensar que prevalecía en las altas esferas de la administración colonial. La corona española, al mismo tiempo que promovió el respeto hacia los señores naturales, quiso limitar su poderío favoreciendo a los indios del común. Así se dejaba claramente establecido que el monopolio de la justicia pertenecía ya a los reyes castellanos y que cualquier indio humilde podía acudir a los tribunales reales para denunciar a su propio cacique si consideraba que este estaba abusando de su poder. Los jefes tradicionales perdieron de este modo el monopolio de la justicia. Las autoridades coloniales no cesaron de insistir en los abusos cometidos por los caciques, basándose en experiencias reales, pero también exageraban, para justificar las medidas de control que se tomaban. El objetivo que perseguían era que el rey apareciera ante la población indígena como un gobernante justo, que velaba por sus súbditos más humildes, para fomentar de esta manera la lealtad a la monarquía y consolidar la legitimidad del nuevo orden. Solórzano y Pereira, a partir de su experiencia en el Consejo de Indias y como oidor en la audiencia de Lima, había tenido que lidiar con múltiples casos y compartía plenamente esta forma de pensar. Para él, los kurakas habían sido verdaderos tiranos en tiempos prehispánicos, comparables con los sátrapas y mandarines de Oriente, y a cada momento se corría el riesgo de que cometieran abusos si no se ejercía sobre ellos una estricta vigilancia[5].

La corona había creado a finales del siglo XVI el cargo de corregidor de indios para que estos funcionarios los gobernaran, recogieran los tributos y ejercieran justicia en causas importantes. De este modo se limitó la jurisdicción de los caciques, cuyas funciones se redujeron a reunir el tributo para llevarlo al corregidor y organizar a su gente para el trabajo. Se les siguió permitiendo actuar como jueces en sus comunidades, pero solamente en casos de menor importancia, y no podían imponer penas graves como la muerte, la mutilación ni otros castigos atroces (*Recopilación*, lib. 6, tít. 7, ley 13). Desde 1538 se dispuso que no se los llamara *señores* de los pueblos donde mandaban, sino *gobernadores*

[5] Los sátrapas eran los antiguos gobernadores de las provincias de Persia. Los mandarines eran los que tenían a su cargo el gobierno de una ciudad o la administración de justicia en China. Estas voces se usaban como sinónimo de un gobierno despótico (RAE, *Diccionario de la lengva castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces* 6: 53; RAE, *Diccionario de la lengua castellana por la Real Academia Española. Quinta edición* 547).

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 360 20/12/12 5:37

o *principales*. Aunque Solórzano y Pereira no lo explica, esto seguramente se hacía para dar la idea de que los indios del común eran vasallos libres del rey y no estaban sujetos a servidumbre[6]. En el Perú recibían, incluso, un salario que se descontaba de los tributos y podían pedir algunos sirvientes para las tareas domésticas. El jurista se apoyó, para fundamentar sus ideas sobre la necesidad de mantener un estricto control sobre los caciques, en las opiniones más diversas, como las citas que hizo de Juan de Matienzo y de fray Bernardo de Cárdenas, obispo de Paraguay, quienes proponían, entre otras cosas, eliminar a los kurakas para liberar a los indios de su opresión y entregar el dinero de sus salarios para obras pías y construir iglesias. Según el autor, con esto se demostraba la sabiduría de la frase "ningunos son peores para mandar que aquellos a quien la naturaleza crió para obedecer y servir".

Enseguida anotó que la corona era consciente del grave problema que representaban los caciques, ya que muchas cédulas se referían a los abusos de los que había sido informado el Consejo de Indias. Si los reyes seguían conservando estos cargos, a pesar de todo, era con el objetivo de volver más "políticos" a los indios, "en cuanto lo permitía su capacidad". Con esto se refería a que los indios se volvieran más civilizados sujetándose a unas normas establecidas para el buen gobierno de las repúblicas. En 1594 se pensó que en el Perú se debía hacer lo mismo que en México, donde los jefes y gobernadores indígenas eran sometidos a un juicio de residencia. Se le pidió su opinión a la audiencia y al virrey, pero nunca se decidió nada (1: 562). Cabe aclarar que los juicios de este tipo consistían en una rendición de cuentas que los funcionarios coloniales daban al final de su mandato, para ser castigados por los posibles abusos que hubieran cometido. Pero solamente se les practicaban a los más altos cargos de la administración y a los funcionarios que eran nombrados y removidos libremente (Ots-Capdequí). Si los caciques hubieran sido sometidos a estos controles, esto habría significado su asimilación como burócratas del Estado colonial.

[6] Sobre la ley que prohibía que los indios se llamaran *señores* de sus pueblos hay una duda. Miguel González de San Segundo dice que esta norma, expedida en Valladolid el 26 de febrero de 1538, se abolió en 1541, cuando la corona cambió de opinión y decidió mantener el señorío indígena (87). Sin embargo, Solórzano y Pereira la consideraba como una norma vigente en 1647 y esta fue recogida, además, en la *Recopilación de leyes de Indias* de 1681 (lib. 6, tít. 7, ley 5).

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 361 20/12/12 5:37

Las autoridades consideraban necesario proteger a los indios de los posibles abusos de los demás sectores de la sociedad colonial, incluyendo a sus propios jefes. Recordemos la concepción paternalista que se tenía sobre ellos. Para los juristas de la época, los indios debían ser considerados entre la gente que el derecho llamaba *miserables*, concepto que se definía de la siguiente manera: "Miserables se reputan y llaman todos aquellos de quien naturalmente nos compadecemos por su estado, calidad y trabajos" (Solórzano 1: 575). Los jueces debían ser benévolos con este tipo de personas y demostrar una gran compasión y comprensión. Sus pleitos tenían que ser rápidos y sin costo alguno, y había que velar por su protección frente a los ricos y poderosos. Por lo tanto, la corona expidió una gran cantidad de cédulas dirigidas a las audiencias y virreinatos para poner límites a los posibles abusos de los caciques contra sus subordinados y ordenando que se actuara rápida y eficazmente (*Recopilación*, lib. 5, tít. 5, ley 24)[7].

Algunos de los abusos mencionados en las cédulas eran costumbres prehispánicas que se querían desarraigar. Así, por ejemplo, se ordenó impedir la "bárbara costumbre" de matar indios para enterrarlos con los caciques en los funerales o entregar hijas como parte de los tributos (*Recopilación*, lib. 6, tít. 7, leyes 14, 15). En el Nuevo Reino, hacia 1558 se prohibió a los psihipquas y tybas usar yerbas venenosas, so pena de muerte. Solo se les permitía tenerlas a las comunidades vecinas de los muzos, como una medida de defensa (Ortega 94). En cédulas expedidas entre 1538 y 1588 se prohibía que los caciques tuvieran a sus subordinados como esclavos. El castigo sería la pérdida de todos los bienes. Por otro lado, la corona pretendía que no obligaran a trabajar para su provecho a quienes estaban bajo su mando, sin reconocerles un salario (*Recopilación*, lib. 6, tít. 2, ley 1; *Recopilación*, lib. 6, tít. 7, leyes 8, 10). En la visita que adelantó Diego de Villafañe en mayo de 1563 a la provincia de Santafé se mencionó una serie de abusos que, supuestamente, seguían cometiendo los psihipquas y frente a los cuales el oidor tomó algunas medidas. Según dijo, era usual que los indios se casaran con las hermanas de sus mujeres cuando enviudaban, y también tenían la costumbre de echar a sus esposas cuando se cansaban de ellas. Los psihipquas y "capitanes grandes" todavía se hacían llevar en andas, lo cual se prohibió, bajo

[7] Por ejemplo en esta cédula de 1609 se ordena a los corregidores y alcaldes mayores librar a los indios de las molestias de los caciques.

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 362 20/12/12 5:37

pena de cincuenta mantas. Cuando por razones de salud no pudieran andar a pie, debían comprar caballos, que el visitador consideraba baratos. Luego señaló que aún se seguían haciendo muchas ceremonias tradicionales; en particular, la de meter en coyme a los herederos de los cacicazgos. Dichas ceremonias, además, eran acompañadas por sacrificios humanos, razón por la cual se les encargó a los curas combatir estas prácticas. Finalmente, se prohibió que compraran y vendieran esclavos, so pena de cien azotes (AGN, *VC* 5, ff. 904 r.-950 v.). Otros abusos eran de origen más reciente y se daban por la posición privilegiada que tenían los caciques dentro del sistema colonial. Por ejemplo, resultó frecuente que firmaran contratos desde mediados del siglo XVI en nombre de sus indios, cuando los requerían como cargueros para traer mercancías desde los puertos del río Magdalena hasta las ciudades del interior, y seguramente se quedaban con buena parte de las ganancias (AHRB, *NS* 2, ff. 53 v.-54 r.). En otras cédulas se ordenaba castigar a quienes no hicieran bien los sorteos de los indios que eran enviados a la mita. También se les daban instrucciones a los jueces para que no los castigaran con multas y, en su lugar, se impusieran penas corporales, pues este dinero lo terminaban pagando sus comunidades (*Recopilación*, lib. 6, tít. 12, leyes 27, 41).

En el Nuevo Reino se presentó un caso a mediados de la década de 1570 que sirvió para que el Consejo de Indias prohibiera en toda la América española que los mestizos llegaran a ser caciques, por los abusos que podían cometer. Fue el proceso en el cual se vieron involucrados don Diego de Torre y don Alonso de Silva en 1574. Los dos eran hijos de conquistadores y de las hermanas mayores de los caciques de Turmequé y Tibasosa, respectivamente. Por tanto, eran los legítimos sucesores. Torre y Silva fueron criados entre los blancos, en las casas de sus padres, y cuando sus tíos murieron estaban muy pequeños, pero al llegar a la madurez, hacia 1571, fueron llamados por sus comunidades para que asumieran la jefatura. Los indios consideraban como una ventaja tener autoridades que supieran moverse en el mundo de los blancos. El caso de Silva resultaba muy particular, porque era uno de los secretarios de la audiencia de Santafé y tenía gran conocimiento de la forma como operaba el alto tribunal. Torre, por su parte, era hermano medio del encomendero Pedro de Torre (Rojas, *El cacique*).

Por la misma época hubo otros casos en que los indios les pidieron a las autoridades la confirmación de mestizos en el cacicazgo. Al parecer, los hijos que los españoles habían tenido con algunas indígenas de alto rango no eran

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 363 20/12/12 5:37

aceptados como jefes, pero empezó a correr el rumor de que las autoridades ya lo estaban permitiendo. En 1574 se dijo que un mestizo, criado de un español importante, estaba haciendo gestiones para ser cacique de Chocontá (AGN, *CI* 61, f. 579 r.). Durante la visita de Juan López de Cepeda a Ucatá y Nemusa, en julio de 1571, dos tybas hicieron una petición para que dejaran ser cacique a un mestizo. Según contaron, desde hacía algún tiempo venían pidiendo que les designaran un jefe, pues ellos no lo eran "de derecho" y estaban ejerciendo el mando solamente "por depósito". Además, eran viejos y "ya no estaban para usar de ese cargo". Querían que se reconociera a un tal Alonso Velasco, sobrino mayor del psihipqua Tebamuche, quien había muerto hacía siete años. Los tybas explicaron, por medio del protector de naturales, que

> por ser cristiano hasta ahora no se le ha dado el dicho cacicazgo ni posesión del, y ahora es venido a nuestra noticia que Dios y su majestad proveen a los que le vienen de derecho los cacicazgos y se les entrega el señorío y mando y conviene así porque mejor seamos amparados y defendidos de las personas que nos quieren ofender, demás de que le viene de derecho, que conforme a nuestras costumbres antiguas, si el susodicho no fuera hijo de español, entre nosotros lo tuviéramos como señor natural, como en efecto lo es. (AGN, *VB* 5, f. 467 r.)

Los capitanes anunciaron su renuncia a cualquier derecho que tuvieran sobre el cacicazgo y en representación de toda la comunidad nombraron a Velasco como su cacique para que los amparara y defendiera. El visitador le informó de la petición al encomendero y luego le pidió su opinión al padre doctrinero. El sacerdote, sin embargo, se mostró en desacuerdo con que un mestizo ocupara el cacicazgo porque suponía que los indios serían molestados con tributos excesivos y le aseguró al visitador que Velasco los había inducido con regalos y sobornos. Al final no se supo qué determinación tomó Cepeda, pero todo parece indicar que se abstuvo de reconocer oficialmente al mestizo.

Volviendo a los casos de Turmequé y Tibasosa, sabemos que don Diego y don Alonso ejercieron sin ninguna objeción el mando hasta 1574, cuando su relación con los encomenderos se dañó; probablemente, porque empezaron a hacer denuncias sobre malos tratos. Al volverse incómodos, les pusieron una demanda para quitarles el cacicazgo. El argumento era que la corona había prohibido desde hacía mucho tiempo la presencia de mestizos en los pueblos

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 364 20/12/12 5:37

de indios, por los múltiples inconvenientes que esto causaba. Se consideraba que eran personas vagabundas, ociosas y pendencieras que solo causaban desórdenes. Los caciques se defendieron asegurando que esto era falso y que su condición mestiza era, en realidad, una ventaja para sus comunidades. Don Diego agregó que si lo despojaban, los indios pensarían

> que me hubiera valido más haber sido hijo de indio idólatra y no de cristiano, entendiendo ellos que en ser hijo de español y cristiano, como lo soy, había de ser mejor amparado por ser de tan buena sangre procedida de españoles y cristianos, por lo cual todos los caciques de este reino me quieren y aman. Y ver ahora en contrario de lo que tenían entendido se les seguiría grande mal en sus abluciones y diabólicos pensamientos y sacrificios, como pobres de entendimiento y faltos de la lumbre, fe y verdad cristiana. (AGN, *E* 21, f. 409 r.)

Sin embargo, la audiencia acogió los razonamientos de los encomenderos y despojó del cacicazgo a ambos personajes, apoyada en el argumento de que si la presencia de mestizos en los pueblos de indios era perjudicial, con mucha más razón debía evitarse que los gobernaran. Tras largos juicios, que incluyeron dos viajes a España del cacique de Turmequé, el Consejo de Indias decidió apoyar esta doctrina y elevó a norma general la prohibición de que los mestizos fueran caciques, en cédulas expedidas el 11 de enero y el 5 de marzo de 1576 y que luego fueron incorporadas a las leyes de Indias (*Recopilación*, lib. 6, tít. 7, ley 6). Debe señalarse que este fue un caso muy especial. Los encomenderos del Nuevo Reino usaron los prejuicios frente a los mestizos para deshacerse de dos caciques que les resultaban incómodos, pero su intención no iba más allá del ámbito local. No obstante, debido al gran escándalo que se armó, el tema llegó hasta las altas cortes metropolitanas, que terminaron adoptando una política de aplicación general.

Otro de los ámbitos donde la corona temía que se dieran abusos era en el de los tributos. Margarita Menegus señala que en México los intentos del gobierno por controlar lo que los indios le daban al Estado y a sus jefes generó múltiples problemas. Las retasas de 1551-1553 dieron origen a muchas quejas contra estos, por cuanto se sospechaba que seguían cobrando lo mismo, a pesar de que la corona había hecho rebajas, y quedándose con la diferencia. Sin embargo, en estos casos las autoridades de la Nueva España fueron benévolas

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 365 20/12/12 5:37

y no los castigaron (33). En el Nuevo Reino, la audiencia se preocupó por controlar y regular el tributo que los indios pagaban a sus encomenderos, pero no se hicieron los mismos esfuerzos para establecer el tributo que se debía a los caciques. Se dieron lineamientos generales para evitar los abusos, pero se dejó que los indios mantuvieran sus costumbres locales y que cada jefe recibiera lo que le quisieran dar o lo que pudiera obtener de sus tributarios. En la visita de Cepeda (1571-1572) se preguntó por primera vez sobre el comportamiento de los caciques y la legitimidad con que ejercían sus cargos, pero no se presentaron quejas importantes. Además, aunque desde 1561 se había ordenado tasar la parte del tributo que le correspondía al cacique, eso solamente se hizo entre 1575 y 1577, cuando la audiencia les hizo algunos cambios a las tasas que Cepeda había establecido en la provincia de Tunja.

Claramente se aprecia que la corona española optó por permitirles un autogobierno limitado a las comunidades indígenas, después de agrios debates y algunos cambios de orientación política. Lo que estaba en juego en ese momento eran asuntos que tenían que ver con la libertad de los nativos, su capacidad para la vida política e incluso la misma legitimidad de la Conquista y del Imperio español en América. Al final de todas las discusiones, se le reconocieron algunos derechos a la nobleza indígena y se integró a los jefes tradicionales al conjunto de instituciones creadas para gobernar las colonias. De este modo se les dio un lugar en el nuevo orden social, lo cual resultó muy útil para todos. El Estado colonial logró tener valiosos aliados, que actuaron como mediadores de sus políticas frente a la población indígena y facilitaron la administración. Los encomenderos y otros colonos también aprovecharon esta mediación y resultaron muy favorecidos con el mantenimiento de los señoríos indígenas. Los caciques cobraban los tributos y permitían el acceso a la mano de obra, aunque a veces con ciertas dificultades. La Iglesia resultó igualmente favorecida y se valió de ellos en sus tareas de evangelización, aun cuando aquí también se presentaron múltiples inconvenientes. Finalmente, las comunidades nativas encontraron en sus jefes tradicionales a unos representantes que transmitían sus demandas ante las autoridades y los particulares, al actuar como sus representantes legítimos. La nobleza indígena supo aprovechar esta posición privilegiada para ganarse un lugar destacado dentro de la sociedad colonial. Pero no hay que ver a sus miembros como a unos agentes pasivos de los colonizadores, ni como a representantes de la "resistencia" nativa frente a la cultura occidental. Simplemente, actuaron de acuerdo con las circunstancias y trataron de acomodarse dentro del nuevo

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 366 20/12/12 5:37

orden persiguiendo sus propios intereses. Fueron actores sociales que establecieron alianzas con unos y otros en la medida en que las circunstancias lo imponían.

Cabe destacar que la condición jurídica de los caciques y el trato oficial que se les dio tuvieron muchas similitudes con lo que se hizo frente a los encomenderos. En ambos casos fueron asimilados a la pequeña nobleza de sus respectivos grupos sociales y se les reconocieron derechos y prebendas por su condición de señores de vasallos. Se los eximió de tributos y de otras obligaciones y se les dieron fueros especiales. No obstante, la corona trató de limitar su poder, ante el temor de que llegaran a usurpar su soberanía. Se diseñaron medidas destinadas a impedir los abusos recortando su jurisdicción. De hecho, a los encomenderos nunca se les dieron funciones judiciales, mientras que a los caciques se los privó de la facultad de impartir justicia en casos importantes. Esto, sin embargo, no significó que se cumplieran plenamente las intenciones de la corona, y en múltiples oportunidades las leyes se convirtieron en letra muerta. En el caso específico del Nuevo Reino se puede señalar, adicionalmente, que existió una relación estrecha entre la encomienda y el cacicazgo, lo cual demuestra su mutua dependencia, pues la época de esplendor de ambas instituciones fue prácticamente coincidente (1550-1650) y la decadencia de la una se dio paralelamente a la decadencia de la otra. Para cuando los caciques y capitanes muiscas fueron reemplazados en sus funciones por tenientes, alcaldes o alguaciles al estilo español, un siglo más tarde, la época de los encomenderos también había pasado.

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 367 20/12/12 5:37

CAPÍTULO 10

Los cambios en las formas de gobierno tradicionales

Los sistemas de gobierno indígenas evolucionaron en diferentes direcciones y tomaron formas distintas después del establecimiento de la dominación colonial en toda la América española. La intención general de la corona fue la de mantener a los "señores naturales", convertidos en una pequeña nobleza rural similar a la que constituían los hidalgos castellanos, y tratar al mismo tiempo de introducir unas instituciones de gobierno municipal de origen español, a las que consideraba mucho más civilizadas. Tratar de establecer cabildos en los pueblos indígenas, con un gobernador a la cabeza y otros funcionarios como alcaldes, regidores y alguaciles, era la máxima expresión de este deseo. Sin embargo, en muy pocas regiones de América llegaron a formarse y donde lo hicieron el resultado fue bastante ambiguo, pues adoptaron unas formas influidas por las tradiciones locales que los diferenciaron considerablemente de sus homólogos españoles. El éxito de esta política no estuvo relacionado con el nivel de complejidad de la organización social prehispánica, como podría pensarse inicialmente. Basta con considerar que entre las comunidades indígenas del Perú las instituciones castellanas de gobierno no tuvieron mucha acogida, a pesar de la gran complejidad del gobierno del Tawantinsuyu. Los jefes étnicos o kurakas resultaron fortalecidos y se las arreglaron para mantenerse prácticamente durante todo el periodo colonial.

En muchas regiones de América, como en el Nuevo Reino de Granada, las autoridades coloniales juzgaron que era inútil tratar de establecer cabildos y ni siquiera lo intentaron. La introducción de nuevas formas de gobierno en estos lugares se llevó a cabo muy tímidamente, por medio de la creación

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 369 20/12/12 5:37

gradual de nuevos cargos. Las transformaciones fueron más lentas; siguieron el mismo ritmo de las otras esferas de la sociedad. En realidad, la condición fundamental para el éxito era la existencia de instituciones prehispánicas que, de alguna manera, pudieran relacionarse con los cabildos, con el fin de que su funcionamiento y estructura resultaran más fácilmente comprensibles para los nativos. Pero esta condición solamente se cumplió en ciertos grupos mesoamericanos, como los nahuas y los mayas. Por ejemplo, en el centro de México los cabildos indígenas fueron rápidamente adoptados y funcionaron por lo menos desde mediados del siglo XVI hasta bien entrado el siglo XVII. Las autoridades coloniales crearon en la década de 1520 el cargo de gobernador (*gobernadoryotl*), que al principio era la misma persona que el jefe tradicional (tlatoani). Con el tiempo, los dos cargos se fueron separando y el tlatoani quedó convertido en un título nobiliario, muy respetado dentro de las comunidades, pero sin hacer parte del gobierno en forma oficial. Hacia 1550 ya funcionaba una gran cantidad de cabildos indígenas, que estaban compuestos por funcionarios como alcaldes, regidores, mayordomos y escribanos (Gibson, *Los aztecas* 169; Gibson, "Las sociedades").

La otra región donde los cabildos se desarrollaron con éxito fue en el área maya de la península de Yucatán. Nancy Farriss ha mostrado que en este caso la nobleza no fue desplazada, sino que logró apoderarse de las nuevas instituciones y salió fortalecida. Los mayas estaban organizados en grandes unidades políticas, encabezadas por dirigentes provinciales llamados *halach uinic*, quienes controlaban varias comunidades gobernadas por los batabes. Estos eran los jefes étnicos a los cuales los españoles llamaron caciques. Los batabes tenían a algunos subalternos, llamados *ahkuleles*, y existían consejos de notables que representaban las divisiones territoriales, llamados *ahcuchcabes*. Las autoridades coloniales de alto rango, como los alcaldes mayores, reemplazaron a los halach uinics y siguieron cumpliendo con una antigua función de estos jefes, que era la de confirmar a los batabes, mediante la realización de una ceremonia solemne, en la cual las comunidades presentaban a su elegido y se le entregaba a este el bastón de mando, símbolo de la autoridad legítima en el mundo colonial. Al establecerse el cabildo, los regidores fueron asimilados a los ahcuchcabes y los alcaldes y alguaciles, con los ahkuleles. La figura clave fue el gobernador, cargo que se fusionó con el de batab. Otra estructura importante fue la cofradía, con el puesto de maestro cantor, equivalente al antiguo sacerdote *ahcambezah*, que

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 370 20/12/12 5:37

enseñaba a leer y escribir como en una escuela prehispánica, y los sirvientes de la Iglesia o *tupiles* (371).

La situación que se vivió en el Nuevo Reino fue muy diferente de aquella de los cabildos del México central y más parecida a lo sucedido en el Perú o en el área maya. Las autoridades coloniales ni siquiera trataron de formar corporaciones municipales y mantuvieron la organización política interna, en la medida en que esta no interfiriera directamente con sus intereses. El único oficio que intentaron eliminar abiertamente fue el de chyquy o sacerdote tradicional, por obvias razones religiosas. Sin embargo, como muchos de ellos eran al mismo tiempo autoridades políticas (psihipquas o tybas), fue muy difícil eliminarlos completamente y sobrevivieron discretamente durante todo el periodo del que trata esta investigación. Como en el Perú, la ausencia de instituciones prehispánicas asimilables hizo que los cabildos no tuvieran éxito y que la organización de tipo cacical sobreviviera durante mucho tiempo. Sin embargo, desapareció antes que en los Andes centrales. Mientras en esas regiones los kurakas siguieron siendo importantes durante todo el periodo colonial, en el Nuevo Reino los caciques perdieron importancia en el siglo XVII, cuando empezaron a ser desplazados por una organización política más parecida a la de los pueblos españoles y compuesta por tenientes de corregidor, gobernadores, alguaciles, fiscales, alcaldes y otros cargos. A comienzos del siglo XVIII ya era raro encontrar caciques en el altiplano cundiboyacense y por lo visto desaparecieron completamente antes de 1750 (M. Herrera, "Autoridades"; M. Herrera, *Poder*). La similitud con lo sucedido entre los mayas de Yucatán y los incas radica en que los encomenderos y las autoridades coloniales reemplazaron a los miembros de los niveles más altos de la jerarquía política, los cuales fueron degradados a jefes locales, al tiempo que se fragmentaban las grandes unidades políticas. Por debajo de este nivel, la organización tradicional tendió a mantenerse e incluso a fortalecerse. Además, como sucedió con los mayas, la variedad de cargos y funciones que tenía la organización política local fue simplificada a raíz de la Conquista y de ellos quedaron únicamente las figuras esenciales. En el Nuevo Reino la complejidad de estructuras y de oficios que existía en tiempos prehispánicos se simplificó hasta adquirir la forma del cacique con sus capitanes subordinados que se conoce hoy en día. Fue solamente al final del periodo que se viene analizando, es decir, a mediados de la década de 1570, cuando se vieron aparecer nuevos cargos de origen español dentro de las comunidades.

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 371 20/12/12 5:37

Los cambios más importantes sucedidos entre 1537 y 1540, es decir, durante la guerra de conquista y el establecimiento de las primeras encomiendas, fueron el cambio de los psihipquas mayores por los encomenderos y la reunión de todas las comunidades del altiplano cundiboyacense dentro de una misma estructura político-administrativa. Los primeros gobernantes españoles del Nuevo Reino, desde Quesada hasta Armendáriz, reemplazaron a los zipas, hoas y a otros psihipquas mayores del sur del altiplano y extendieron su poder hacia el norte, a medida que se iban integrando nuevos territorios al dominio colonial. Luego, a partir de 1550, con la creación de la audiencia de Santafé, este papel le fue transferido a ella. Autores como Martha Herrera han llamado la atención sobre lo común que era en el siglo XVI que los indios se refirieran a las máximas autoridades españolas como "zipas". Incluso el rey de España empezó a ser visto como un gran señor, un gran "zipa" que moraba en tierras lejanas (*Poder* 128).

A pesar de que la figura del cacique fue respetada y mantenida por los españoles, varios factores influyeron para minar su autoridad a medida que avanzaba la segunda mitad del siglo XVI. De acuerdo con Michael Francis, entre los elementos que se deben considerar está la pérdida del respeto que les tenían sus subordinados, las migraciones y la disminución de sus ingresos tributarios. Francis señaló que la autoridad de los líderes tradicionales parecía haberse desintegrado antes de la visita de Juan de Valcárcel a la provincia de Tunja en 1636. En esa época, en varios pueblos ya no les daban tributo ni trabajaban sus tierras ("The Muisca" 82). Sin embargo, la información disponible contradice una posición tan tajante y confirma la opinión de otros autores, como Martha Herrera, quienes aseguran que los caciques siguieron siendo importantes en la vida política del altiplano cundiboyacense al menos durante cien años más (*Poder* 128-131). La figura del cacique sobrevivió, aunque sus bases de poder y sus funciones cambiaron, hasta que se alejó poco a poco de lo que habían sido los psihipquas prehispánicos. Sin embargo, los cambios más importantes no sucedieron durante el periodo que se viene analizando, sino un poco más tarde, al finalizar el siglo XVI. Hasta 1575 los caciques muiscas todavía se comportaban de un modo muy parecido al de sus antepasados, aunque se enfrentaban a nuevos retos que a la larga transformarían la forma como ejercían su autoridad.

Los trabajos de Farriss han mostrado que la llegada de los conquistadores españoles a la península de Yucatán socavó las bases de poder de las élites mayas

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 372 20/12/12 5:37

en actividades como el comercio, el culto religioso y, sobre todo, la dirección de la guerra. La autora asegura que al disminuir los enfrentamientos armados con el establecimiento de una especie de *pāx Hispāna*, se volvió superflua la casta guerrera. Además, se prohibió el tráfico de esclavos, que era una fuente importante de ingresos y de poder. El campo de batalla se trasladó a los tribunales de justicia españoles y ahí fue donde las élites indígenas siguieron siendo necesarias. Algunos batabes lograron enriquecerse, construyeron casas en la ciudad de Mérida, adoptaron un estilo de vida español y se involucraron en negocios agrícolas y ganaderos. Por otro lado, las élites siguieron controlando el acceso a la mano de obra, se convirtieron en cobradores de tributos y recibieron beneficios como la exención de impuestos (286-296). Las élites peruanas también sufrieron grandes cambios con el establecimiento de la dominación española. La figura del kuraka se mantuvo y se fortaleció, pero se fue transformando. Susan Ramírez ha analizado un proceso de 1566 contra un kuraka llamado don Juan, con base en el cual ha mostrado la forma como actuaron las autoridades indígenas durante los primeros cuarenta años y las tensiones que se dieron entre los "caciques viejos" y los "caciques nuevos". Lo más importante es que podían ejercer una autoridad casi sin límites sobre sus subordinados, incluso con derecho a disponer de sus vidas. Don Juan, por ejemplo, fue procesado por haber matado a dos indios que se acostaron con su mujer, y durante el juicio se descubrió que esta era una práctica corriente. Durante el tiempo que llevaba como kuraka había ordenado la muerte de entre ocho y diez personas, sin que esto fuera considerado como un abuso. Sin embargo, con el establecimiento de los tribunales de justicia españoles, su autoridad fue socavada, porque las gentes podían acudir a los blancos para quejarse de sus jefes (579). Recordemos, además, que en la obra clásica de Edward Thompson sobre las comunidades campesinas europeas del siglo XVIII se muestra que la intervención de un Estado lejano, que imponía unas leyes ajenas a las costumbres de los campesinos para resolver los conflictos, no necesariamente era algo que estos consideraran como negativo y muchos la veían como una verdadera liberación. En palabras de Thompson:

> Que la ley pertenezca al pueblo y no se enajene, ni se delegue, no significa por fuerza que sea más "simpática" y tolerante, más acogedora y folclórica […] Para algunas de sus víctimas, la llegada de una ley distanciada (aunque enajenada) y de una policía burocratizada debió ser como una liberación de la tiranía de "los suyos". (588)

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 373 20/12/12 5:37

La pérdida del monopolio sobre la justicia afectó a los caciques muiscas; sobre todo, después del establecimiento de la audiencia. Simón aseguró que su poder había disminuido cuando los indios del común empezaron a tener la posibilidad de acudir a los tribunales para quejarse de los abusos (3: 390). En años más recientes, Juan Villamarín planteó que al perder sus funciones tradicionales, la única alternativa que les quedó para mantener su autoridad fue pedir el apoyo de los blancos. A finales del siglo XVI ya se había perdido el profundo respeto que se sentía por ellos y la audiencia tuvo que impartir muchas órdenes para que sus indios los obedecieran (116-131). Pero aunque esto es cierto, la interpretación que hace Villamarín debe matizarse. Los caciques perdieron, efectivamente, muchos de los privilegios de los que gozaban en tiempos prehispánicos y adquirieron nuevas funciones, pero es incorrecto pensar que su poder llegó a basarse únicamente en el apoyo de los blancos. Es verdad que empezaron a quejarse porque no los respetaban como antes, pero en gran medida esas eran afirmaciones exageradas, con las cuales buscaban que las autoridades coloniales los respaldaran y les dieran más privilegios frente a sus comunidades. Además, debe tenerse en cuenta cómo los factores que estaban erosionando su poder no solamente tenían que ver con su papel de intermediarios, sino con los fenómenos económicos y demográficos que se desencadenaron a partir de la llegada de los españoles. Más que una pérdida absoluta de su poder, lo que se estaba presentando era una transformación del rol de los caciques en el marco de la nueva sociedad.

Las autoridades coloniales se preocuparon desde finales de la década de 1560 por la erosión que estaban sufriendo las bases de la autoridad tradicional, porque podía generar problemas en el control de la población indígena y el cobro de los tributos. Por eso insistieron en respaldarlos y trataron de convertirlos en representantes de la justicia real en sus comunidades. Sin embargo, los caciques nunca llegaron a ser considerados plenamente como funcionarios de la corona y se les siguió dando el trato de "señores de la tierra", con derecho a gobernar en virtud de su nobleza. El oidor Angulo de Castejón expresó esta preocupación en una carta enviada en noviembre de 1571 al Consejo de Indias. En ella proponía que se les permitiera a los caciques administrar justicia en nombre del rey en causas de poca importancia o que se les diera licencia para nombrar a jueces pedáneos que fueran "indios de razón" y resolvieran pleitos de baja cuantía. El oidor consideraba que era necesario respaldar su autoridad para mantener en paz al Nuevo Reino, porque así "la tierra estaría

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 374 20/12/12 5:37

más sosegada y los naturales más recogidos y cesarían otros muchos inconvenientes". Por lo tanto, debían obligar a los indios a darles reconocimiento y obediencia, pero sin llegar a los niveles de tiranía de los tiempos prehispánicos (AGI, *ASF* 16, ramo 15, núm. 33, f. 1 v.).

Otros factores que contribuyeron a la pérdida de poder fueron la expansión del comercio y el aumento de las migraciones. Los testimonios sobre la forma como el establecimiento de la dominación española ayudó a facilitar los intercambios comerciales entre los diversos grupos del altiplano cundiboyacense son recurrentes. Aguado, por ejemplo, anotó que durante la visita de 1551 muchos indios declararon que después de la llegada de los cristianos el comercio había aumentado, porque habían cesado las guerras y ahora podían transitar por los caminos con mayor libertad y sin peligros (1: 408). El licenciado Cepeda llegó, incluso, a considerar que los indios de la provincia de Tunja ya no obedecían a sus caciques y capitanes porque se habían enriquecido gracias al comercio y los negocios agrícolas y ganaderos a los que se estaban dedicando. Esto causaba múltiples inconvenientes, como la falta de asistencia a la doctrina, la vagancia y el desorden. Por lo tanto, expidió un auto que mandó pregonar en el mercado de Tunja el 14 de mayo de 1569, en el cual ordenaba que obedecieran a sus jefes "en lo que fuere justo" y que regresaran a vivir en sus tierras y acudieran a la doctrina. De lo contrario, se les daba permiso a los caciques para azotarlos y castigarlos "moderadamente", en presencia de los encomenderos y curas doctrineros, además de someterlos a otras penas, como romperles las mantas y cortarles el cabello (AGN, *CI* 70, f. 616 r.).

Las migraciones y desplazamientos de población empezaron desde muy temprano, debido al desorden causado por las guerras de conquista. Muchos indígenas se unieron a los españoles y participaron de manera muy activa en los enfrentamientos que se dieron hasta bien entrada la década de 1540. Eso generó movimientos de población por toda la región. Además, las expediciones que partieron hacia otras zonas, como el río Magdalena, los llanos orientales o la provincia de Pamplona, llevaron consigo a muchas gentes que nunca regresaron a sus pueblos. Esto no solamente fue minando el control de los psihipquas sobre la población, sino que también generó alarma entre los encomenderos del altiplano cundiboyacense, por la pérdida de tributos y de mano de obra. Cuando se descubrieron minas de oro en las provincias vecinas, a comienzos de la década de 1550, el traslado forzado de trabajadores se acentuó y agravó la crisis poblacional que ya se vivía en el territorio muisca por las guerras y

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 375 20/12/12 5:37

las enfermedades. Así, en febrero de 1552 el cabildo de Tunja tuvo que tomar medidas para evitar que algunos conquistadores y aventureros se siguieran llevando a la gente de la región para trabajar en las minas de Pamplona (AHRB, *LC* 1, ff. 190 r.-191 v.). Los psihipquas que se vieron directamente afectados también reaccionaron. Por ejemplo, en julio de 1554, el jefe de Turmequé acudió a la audiencia para quejarse porque muchos de sus indios habían sido llevados, sin su consentimiento, a trabajar en las minas de San Sebastián de Mariquita, donde morían o de donde no regresaban, con lo que se perdían sus tributos. La audiencia le dio una provisión real, en la cual ordenaba a las autoridades locales que impidieran estos traslados, pero no fue muy efectiva y el psihipqua tuvo que reiterar la petición dos años más tarde (AGN, *TC* 30, f. 324 r.).

A estos movimientos poblacionales cabe agregar los que se dieron por causa de los vínculos tan débiles que unían a los cacicazgos. La fragmentación de las grandes unidades compuestas que se dio a raíz del establecimiento del sistema de la encomienda, la división de las más pequeñas y otras circunstancias, como la muerte de algunos psihipquas importantes o la degradación de otros, debilitaron aún más los vínculos que tenían las capitanías y los grupos de parentesco con sus antiguos jefes y facilitaron su migración hacia lugares que les ofrecían mejores condiciones de vida y donde se establecían nuevas alianzas políticas. Con el tiempo, varios de los tybas que fueron separados cuando se dividieron los cacicazgos resultaron ascendidos al rango de psihipquas. Ese fue uno de los efectos de la desarticulación de las entidades políticas más grandes para formar encomiendas independientes. Por ejemplo, dos tybas de Susa quedaron sin psihipqua al ser separados para formar una encomienda durante la década de 1540, y uno de ellos, el de Fúquene, terminó convertido en psihipqua de la nueva comunidad. En la visita que adelantó Baltasar Maldonado en marzo de 1551, los tybas contaron que desde entonces habían dejado de dar tributos a Susa y sus indios habían empezado a entregarles mantas y hacerles labranzas a ellos (AGI, *J* 495, núm. 1).

Durante los primeros años lo más frecuente fue el desplazamiento de grupos enteros; por lo general, capitanías que se iban de las tierras de un psihipqua y se establecían en las de otro. En ese momento era fácil, porque los españoles no conocían muy bien la composición de cada cacicazgo y hasta entonces se estaban familiarizando con sus repartimientos. Hacia 1548 hubo un año estéril en Bosa y escaseaban el maíz y las papas. Entonces un grupo de familias decidió irse a Fusagasugá y luego a Usme, donde encontraron más comida. El

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 376 20/12/12 5:37

psihipqua les permitió quedarse y les dio algunas cargas de maíz y de papas. Posteriormente les entregó tierras para que hicieran sus labranzas y las familias se establecieron por más de dieciocho años. Sin embargo, un día pelearon con él y decidieron regresar a Bosa (AGN, *E* 25, ff. 924 r.-976 v.). Casos como este fueron comunes en la década de 1550. Por ejemplo, en marzo de 1552 el psihipqua de Fúquene calculó que unos 30 de sus 240 sujetos habían migrado en los últimos años hacia otros cacicazgos (AGI, *J* 495, núm. 1). En agosto de 1553 el encomendero Juan de Torre le pidió a la audiencia que le diera una provisión para obligar a los psihipquas y encomenderos de los pueblos vecinos a devolver los indios de Turmequé que se habían ido con sus mujeres e hijos (AGN, *TC* 30, f. 324 r.). Ese mismo año, en el marco de un pleito entre Saque y Lenguaruco, se supo que después de fundada la ciudad de Vélez varios tybas de Saque se habían ido a vivir a otros lugares y así se volvieron subordinados de los psihipquas vecinos. Se decía que en Lenguaruco había tres tybas con más de veinte indios que no querían regresar, porque allá se daban bien el maíz, la yuca y el algodón. Otros se habían ido a Pare, donde vivían con sus mujeres y esclavos (AGN, *E* 11, f. 176 v.).

Las estrategias que usaron algunos jefes para quitarles tributarios a otros incluyeron engaños basados en las facultades que tenían las autoridades coloniales para dividir cacicazgos. Sinua, tyba de Gacha, contó en 1558 que unos seis o siete meses atrás estaba en su tierra, sirviendo tranquilamente al psihipqua de Chiguachi, cuando llegó el de Fumeque y le dijo que la audiencia lo había incluido entre sus subalternos. Como creyó que era verdad, empezó a servirle y a darle algunas mantas que recogió entre su gente y dejó de obedecer a Chiguachi y a su encomendero. Fumeque aprovechó también para llevarse a otra parte a dos "principalejos" y sus familias, que ya no andaban con él. Sinua les pidió a los oidores que le ordenaran devolverle las mantas que le había dado y la gente que se había llevado (AGN, *E* 30, ff. 287 r.-364 v.).

La invasión de tierras por parte de las comunidades vecinas también fue una causa a la que algunos atribuyeron las migraciones. Por lo menos, así lo aseguró en 1563 el encomendero de Socha, quien decía que los indios de Chitagoto se habían apoderado de algunas parcelas de su repartimiento y, por culpa de esto, muchos de sus encomendados se habían ido a servir a otros psihipquas que les daban tierras para sembrar y les cobraban menos tributos (AGN, *ABJC* 24, doc. 5, f. 16 r.).

Con el paso del tiempo, las recomposiciones de cacicazgos que implicaban migraciones de grupos enteros se hicieron más escasas, porque los

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 377 20/12/12 5:37

encomenderos ya conocían mejor a sus comunidades y la justicia española se hizo más eficiente para impedirlas. Sin embargo, las migraciones individuales continuaron, e incluso se incrementaron, en la década de 1570. Esto se aprecia en el aumento de los pleitos entre las autoridades de los diferentes pueblos, lo cual, según Francis, es un buen indicador de las dificultades que tenían los caciques y capitanes para controlar a sus subordinados, a tal punto que debían acudir a la audiencia en busca de apoyo ("The Muisca" 187-194). Muchos indios tomaban la decisión de irse hacia otras tierras o hacia las ciudades españolas, donde podían escapar de sus obligaciones comunitarias, encontraban refugio y empezaban una nueva vida convirtiéndose en sirvientes o artesanos.

Durante la visita del oidor Cepeda entre 1571 y 1572 no hubo pueblo que no reportara indios "huidos". Por ejemplo, en Nemusa las autoridades indígenas dijeron que había gente suya viviendo en lugares tan diversos como Paipa, Toca, Viracachá, Tibaná, Duitama, Boyacá, Sátiba, Tibaquira, Firavitoba, Sogamoso, Bonza, Gámeza, Sotaquirá y Chivatá (AGN, *VB* 5, f. 442 r.). Y en 1574 más de treinta indios de Sáchica, sujetos al tyba Fuenmegoche, se encontraban viviendo en las tierras de Suta (AGN, *E* 32, ff. 957 r.-988 v.). Entre 1572 y 1573 hubo varios pleitos entre el cacique de Bosa y algunos de sus vecinos, como los de Usme y Ubaque (AGN, *E* 25, ff. 924 r.-976 v.). A pesar de su parentesco y de las relaciones políticas que mantenían desde tiempos prehispánicos, en varias ocasiones los caciques de Chía y de Bogotá se enfrentaron ante los tribunales durante la década de 1570, por causa de los indios del primero, que se iban hacia las tierras del segundo. En agosto de 1575 don Diego se quejó porque el cacique de Bogotá se estaba llevando a sus indios desde hacía algunos años, aprovechando que antes había sido jefe de Chía, y lo mismo estaban haciendo otros caciques vecinos, como el de Cota. Según sus cálculos, ya había perdido a unos doscientos. Contó, además, que el presidente de la audiencia había pregonado una orden entre los caciques que fueron a la fiesta del Corpus Christi, en la cual les prohibía seguir tomando indios de otros cacicazgos. Sin embargo, esto no había surtido efecto, razón por la cual pidió una provisión real para ir a recuperarlos. A los pocos meses don Diego llegó a un acuerdo con el cacique de Cota para que le devolviera a algunos, pero el encomendero se negó a cumplirlo. Eran veintiocho indios que les pertenecían a cinco capitanes. Pero a pesar de que las autoridades enviaron a un alguacil, ellos se negaron a volver a Chía. Don Diego siguió pidiéndole a la audiencia, durante varios años,

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 378 20/12/12 5:37

que nombraran a un juez para que fuera a Bogotá y recuperara a sus subordinados, pero no obtuvo ningún resultado (AGN, *CI* 57, ff. 685 r.-720 v.).

A pesar de todas estas circunstancias, algunos caciques mayores se las arreglaron para mantener un cierto grado de poder e influencia, así fuera de manera informal, sobre los cacicazgos que habían gobernado sus ancestros antes de la llegada de los españoles. Todavía a mediados de la década de 1570, jefes como los de Bogotá, Guatavita, Ubaque, Duitama o Sogamoso eran considerados como personajes influyentes en la vida política local, temidos y respetados, aunque ya no recibieran tributos ni fueran obedecidos como antes. En el sur del altiplano aún se los trataba como a grandes psihipquas y los cacicazgos que habían estado bajo su mando se seguían considerando unidos por relaciones de todo tipo. Una expresión de la continuidad de estas relaciones de origen prehispánico es que sirvieron de base para establecer, a finales del siglo XVI, la división de cada provincia en corregimientos, cuyos territorios coincidían, a grandes rasgos, con lo que habían sido los cacicazgos compuestos prehispánicos, como lo han señalado Germán Colmenares y Martha Herrera en el caso de la provincia de Santafé[1]. Incluso hubo sucesos como el del cacique don Juan de Guatavita, quien llegó a ser muy poderoso en la región a finales del siglo XVI y trató de popularizar la leyenda de que sus antepasados habían sido los verdaderos jefes supremos del sur del altiplano cundiboyacense.

Freile creyó en la versión de don Juan y aseguró que la mejor prueba era que todas las monarquías del mundo habían dejado algún rastro de ellas, pero en ese entonces (1636) el cacique de Bogotá solamente gobernaba un pueblo pequeño, con pocos tributarios y pocas tierras, mientras que el cacicazgo de don Juan era muy grande y muy poblado. Las tierras que poseía el cacique de Bogotá se las habían dado, supuestamente, después de la Conquista y la ciudad de Santafé de Bogotá se llamaba así por haberse fundado en su cercado, pero no porque hubiera sido el jefe más poderoso. A don Juan, en cambio, le quedaban su pueblo, con los capitanes Tunche (Tuche) y Teleche (Chaleche), además de los pueblos de Usaque (Ubaque), Gachetá, Chipasaque, Pauso, Ubalá y Tuasá. Así mismo, agregó que Guatavita era quien les daba la "investidura" a los jefes de la región y "no se podía llamar cacique el que no era coronado por

[1] La provincia fue dividida a finales del siglo XVI en 7 partidos con 53 pueblos, que eran Bogotá, Suba, Ubaque, Guatavita, Ubaté, Pasca y Zipaquirá (Colmenares, *Historia* 55; M. Herrera, *Poder* 32).

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 379 20/12/12 5:37

Guatavita". Freile aseguró que, además de don Juan, otras personas podían dar fe de estos hechos; entre ellos, fray Alonso Ronquillo de Santo Domingo y el padre Bernardino de Ulloa, quienes fueron doctrineros en ese valle (17-28, 61).

La influencia que mantenía el cacique de Guatavita como mediador cuando había disputas entre varios pretendientes a un cacicazgo, tal como sucedía con Duitama o Sogamoso, solo ha podido ser confirmada documentalmente para mediados de la década de 1570. Parece poco probable que en 1636, cuando Freile escribió su crónica, esto todavía estuviera sucediendo, aunque no se puede descartar la posibilidad. En 1576 dos parientes se disputaron el cacicazgo de Guasca. Uno de ellos acusó al otro de estar tratando de ganarse el favor del jefe de Guatavita con sobornos, ofreciéndole dejar de reclamar por unos capitanes que se habían ido a Guatavita cuando gobernaba su tío, el cacique anterior, si lo apoyaba (AGN, *CI* 20, f. 708 v.). También hay muchos testimonios que confirman la influencia que seguían ejerciendo otros caciques, como el de Sogamoso o el de Duitama. Por ejemplo, los caciques don Sebastián y don Pedro, de Tobasía y Tuche, respectivamente, reconocían todavía como su superior a don Juan, cacique de Duitama, en 1572, a pesar de haber sido separados para formar otras encomiendas. Su reconocimiento se manifestaba en que acudían a hacerle sus cercados y labranzas, e incluso en que le daban oro y mantas cuando los pedía. Ambos dijeron que don Juan era tan poderoso y generoso que les devolvía el doble de las mantas que le llevaban (AGN, *CI* 70, ff. 19 r.-20 r.).

A medida que avanzaba la segunda mitad del siglo XVI empezaron a aparecer algunos oficios que implicaban cierto grado de autoridad con nombres de origen español en los pueblos del altiplano cundiboyacense. Sin embargo, no llegaron a predominar durante el primer siglo de la colonización y hasta bien entrado el siglo XVII. En el periodo que cubre esta investigación es muy probable que hayan sido ejercidos por los mismos miembros de la élite que ya gozaban de autoridad en sus comunidades, de manera que no implicaron una oportunidad de ascenso social para los indios del común o un relevo en los sectores dominantes. Las fuentes revisadas indican que a comienzos de la década de 1580 las figuras más importantes dentro de la organización política de las comunidades muiscas seguían siendo los caciques y los capitanes. Durante una investigación que adelantó el visitador Juan Prieto de Orellana en la provincia de Tunja, a finales de 1582, fueron llamados a declarar los indios que gozaban de algún tipo de autoridad en sus pueblos. De los 236 interrogados, 66 se presentaron como caciques; 145 como capitanes; 6 como pregoneros; 1 como

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 380 20/12/12 5:37

gobernador, y los 17 restantes dijeron ser solamente "principales" (AGI, *E* 824 A, pieza 6). Como se puede ver, todos eran oficios de origen prehispánico, aunque rebautizados por los españoles. Recordemos la importancia que tenían los "pregoneros" y los "gobernadores" desde antes de la llegada de los conquistadores[2]. Los últimos no deben ser confundidos con los funcionarios del mismo nombre que encabezaban los cabildos indígenas mesoamericanos y que fueron creados por los españoles para desplazar a los jefes tradicionales (los batabes y los tlatoanis). Entre los muiscas de la segunda mitad del siglo XVI se llamaba gobernadores a los parientes de los caciques que se encargaban temporalmente del gobierno por ausencia o incapacidad del titular del cargo, tal como hacían los antiguos "capitanes de guerra". En palabras de Martha Herrera, eran "caciques interinos", figura que siguió operando durante todo el periodo colonial ("Autoridades" 21). Sylvia Broadbent demostró que lo más frecuente era nombrar capitanes, e incluso hubo casos en que la gobernación se rotaba entre las capitanías de un cacicazgo (*Los chibchas* 30).

Otro detalle imposible de pasar por alto es que varios de los capitanes que declararon en la visita de 1582 seguían teniendo funciones religiosas, pues reconocieron haber estado a cargo de santuarios donde aún hacían ceremonias tradicionales y tenían bajo su custodia algunas joyas de propiedad del cacique y de la comunidad. De manera que eran sacerdotes y "mayordomos", aunque por obvias razones se presentaban ante las autoridades como simples capitanes y principales. También resulta curioso que solamente seis se hayan identificado como pregoneros. En Duitama había dos y el resto eran de Busbanzá, Chipasa, Gámeza y Ceniza. Pero seguramente existían muchos más, porque su presencia es común en los documentos contemporáneos referentes a diversos lugares del altiplano. Lo más probable es que tanto los llamados pregoneros como los tesoreros y los antiguos sacerdotes hayan sido considerados por los españoles indistintamente como capitanes, situación que resulta normal si se tiene en cuenta que en la misma sociedad muisca sus funciones no estaban tan especializadas y una misma persona podía actuar como autoridad política, ayudante del jefe y especialista religioso. Fue precisamente un capitán llamado Tiba, del pueblo de Tibasosa, quien explicó durante un juicio en 1571 cuáles eran sus

[2] Es curioso que el único gobernador que aparece en el expediente de esta visita sea don Francisco, pariente de don Diego de Torre, a quien se encontraba reemplazando en ese momento mientras se definía en España el juicio sobre su derecho al cacicazgo de Turmequé.

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 381 20/12/12 5:37

responsabilidades como pregonero del cacique, entre las que se contaban estar bien informado sobre todo lo que pasaba en la región y hablar en su nombre con los otros caciques y con las autoridades españolas (AGN, *CI* 61, f. 16 r.). Por otro lado, a finales de la década de 1570 se pueden encontrar algunas referencias a "criados" y "esclavos", pero es muy difícil determinar si con estas categorías se estaban describiendo las mismas formas de servidumbre que se encontraban en la sociedad española, o si eran relaciones diferentes y de origen prehispánico que han sobrevivido bajo estos nombres (AGN, *CI* 50, f. 227 v.).

Los oficios realmente nuevos en los pueblos muiscas, es decir, aquellos que probablemente no tenían antecedentes o equivalentes anteriores a la Conquista, se relacionaban con las actividades de apoyo a los sacerdotes en el marco de la instrucción religiosa. Eran los de los llamados fiscales y alguaciles, encargados de reunir a la gente y llevarla a la misa y al catecismo; especialmente a los niños. Los curas doctrineros y las autoridades civiles empezaron a designar a algunos indios para esta tarea desde la década de 1560, y todo indica que los nombramientos recaían en personas comunes y corrientes. Al parecer, no era necesario ser miembro de algún linaje "principal", ni se adquirían privilegios importantes. Podría sospecharse que algunos de los antiguos sacerdotes prehispánicos o sus ayudantes encontraron una oportunidad para continuar sirviendo como mediadores con el mundo sobrenatural convirtiéndose en personal de apoyo de las iglesias recién construidas. Es una posibilidad que se ha planteado en otros espacios coloniales, como entre los nahuas analizados por Lockhart. Sin embargo, este mismo autor no está seguro de que los fiscales de las iglesias que aparecieron en México a mediados del siglo XVI hayan tenido relación directa con los sacerdotes prehispánicos o su personal de apoyo (301). En el caso del Nuevo Reino, no se dispone de ninguna prueba que apunte en tal sentido. La impresión que queda a partir de las pocas referencias que se encuentran en los documentos es que se trataba de personas comunes designadas por las autoridades civiles y religiosas. Sin embargo, nada impedía que un tyba, cuyas funciones incluían el fomento del culto religioso, fuera designado como fiscal o alguacil. La historia que los cronistas narraron sobre el chyquy llamado Popón podría interpretarse como un indicio de que hubo algunos casos de especialistas religiosos que terminaron como ayudantes de las iglesias católicas después de la Conquista, aunque se trate de una simple leyenda creada muchos años después (Simón 3: 337-442).

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 382 20/12/12 5:37

Los nombramientos más antiguos de personal de apoyo para las iglesias de que se tiene noticia se hicieron en la provincia de Santafé durante la visita de Diego de Villafañe (1563). En esa oportunidad se seleccionó a algunos indios de cada pueblo y se les entregaron varas de justicia, como símbolo de que su autoridad era reconocida por la corona. La tarea principal que se les asignó fue recoger a los niños y llevarlos a la doctrina (AGN, *VC* 5, f. 914 r.). Sin embargo, la presencia de alguaciles fue muy escasa y en muy pocas oportunidades aparecen mencionados en la documentación durante aquellos años. Todo indica que no fue sino hasta la primera mitad de la década de 1570 cuando estos oficios empezaron a ser más populares; sobre todo, a partir de las disposiciones que tomó el oidor Cepeda al término de su visita a la provincia de Tunja en 1572. El visitador ordenó que se escogiera a "indios de razón" o ladinos, cuyo número fuera proporcional a la población del lugar y que fueran aprobados por las autoridades españolas, quienes les darían sus varas de justicia (AGI, *P* 196, ramo 8). A partir de entonces, las menciones a fiscales y alguaciles se hicieron más frecuentes. Incluso, empezaron a presentarse quejas sobre sus abusos. En 1574 algunos indios de Sáchica acusaron al cacique Dieguito porque estaba diciendo que le habían dado permiso para nombrar alguaciles y construir una cárcel y aprovechando la situación para cobrar cinco tomines a cada persona por impartir justicia. Pero en este caso los alguaciles actuaban como una pequeña fuerza policial al servicio del cacique, sin ninguna relación con el apoyo al culto religioso (AGN, *CI* 70, f. 248 r.).

El primer intento sistemático realizado por las autoridades coloniales para introducir instituciones y oficios de gobierno de origen español en los pueblos muiscas del altiplano cundiboyacense es posterior al periodo que cubre esta investigación. Se hizo a finales del siglo XVI, durante la visita del oidor Miguel de Ibarra (1594). El visitador redactó unas ordenanzas en las que daba instrucciones precisas para que se nombraran alcaldes, alguaciles y fiscales en los pueblos de indios. El procedimiento que debía seguirse consistía en que el cacique juntara a sus sujetos cada 1.º de enero y se eligieran por un año, con el consentimiento de toda la comunidad (BNC, *LRC* 181, pieza 4). Se ignora si este procedimiento se cumplió al pie de la letra, pero lo cierto es que a partir de entonces dichos personajes empezaron a ser más comunes.

A mediados de la década de 1570 muchas costumbres relacionadas con los jefes se habían perdido, otras se habían transformado y algunas se mantenían casi intactas, a pesar de todo, como la obligación de hacer las labranzas de

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 383 20/12/12 5:37

los caciques o de construir y mantener sus cercados, lo cual era retribuido con comidas y bebidas en ocasiones festivas (AGN, *CI* 37, f. 286 v.). Pero tal vez la más importante de las costumbres sobrevivientes era el sistema matrilineal de sucesión de los cacicazgos. Hasta ese momento no se había presentado ningún cambio sustancial y los hijos de la hermana mayor seguían siendo reconocidos como los herederos legítimos, tanto por los indígenas como por los españoles. Sin embargo, durante el transcurso de la década empezaron a registrarse algunos indicios de que algo estaba cambiando. Por ejemplo, se han encontrado evidencias de dos mujeres que llegaron a gobernar sus comunidades. La primera, llamada Furazipa, fue cacica del pueblo de Tinjacá en la provincia de Tunja, más o menos hacia 1560. El dato aparece en el marco de un pleito ocurrido en 1586 entre los indios y la encomendera por la propiedad de unas tierras (AHRB, *AHT* 18, ff. 30 r.-143 v.). Se decía que era la abuela del cacique don Diego, quien gobernaba en ese momento. Cuando murió, el cacicazgo fue heredado por don Juan, primo y antecesor de don Diego. Probablemente, también era nieto de Furazipa[3]. Desgraciadamente, el expediente no contiene más información sobre ella ni sobre las razones por las cuales terminó ejerciendo el mando. Por lo tanto, se ignora si se trató de una anomalía causada por ejemplo por los desajustes que se dieron después de la Conquista, o si en este lugar las mujeres podían heredar los cacicazgos. El otro caso es el de una joven de unos veintiséis años llamada doña Leonor, quien sucedió a su tío en el pueblo de Baganique, encomienda de Juan Sánchez de la Parra, poco después de 1577. Fue interrogada el 30 de enero de 1583, en el marco de la visita de Juan Prieto de Orellana. Doña Leonor era cristiana y se presentó como la máxima autoridad de su pueblo. Respondió el mismo cuestionario que contestaron los otros jefes, pero no dio ninguna información sobre la forma como ejercía su cacicazgo (AGI, *E* 824 A, pieza 6, f. 276 r.).

En otras oportunidades se han hallado documentos en los que los indios y los españoles hablan de "cacicas", pero se refieren a las parientes cercanas de los jefes (madres, esposas o hermanas). Darles ese trato significaba que eran

[3] El nombre de esta mujer también resulta llamativo. Especulando un poco, se podría considerar que estaba compuesto por *fucha*, partícula que indica el género femenino, y *psihipqua*, para dar como resultado *fuchapsihipqua*. Su traducción podría ser algo así como "mujer cacique". Sin embargo, según las gramáticas del siglo XVII, la construcción correcta sería al revés: *psihipqua fucha*. No podría ser "la esposa del cacique" porque sería *psihipkua gui* ("*Diccionario*" 201, 281; Lugo, *Gramática* f. 95 r.).

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 384 20/12/12 5:37

miembros de los sectores de alto rango, es decir, indias "principales", pero no implicaba que ejercieran la jefatura. De hecho, también era frecuente referirse a las esposas de las autoridades españolas de esa forma: "la encomendera", "la gobernadora" o "la presidenta", sin que ello implicara que ocuparan dichos cargos. Los casos de Tinjacá y Baganique son especiales, pues en ambos quedó claro que ellas sí mandaban. Sin embargo, la presencia de dos mujeres caciques en un área donde había más de 150 comunidades diferentes y durante un periodo de unos 50 años no puede interpretarse apresuradamente como la prueba de un gran cambio en las costumbres de los muiscas. Se trató, más bien, de una situación anómala, cuya explicación desconocemos[4]. La guerra de conquista y la violencia que sufrieron las autoridades indígenas durante los primeros años bien pudieron generar situaciones en que algunos cacicazgos se quedaron sin herederos legítimos y tuvieron que adoptar fórmulas alternativas para elegir a sus jefes. La más frecuente fue designar al tyba de más alto rango, el cual iniciaba una nueva dinastía. Cuando existían herederos legítimos, pero todavía eran muy jóvenes, se nombraba a gobernadores temporales, que en ciertos casos terminaron apoderándose definitivamente del cargo. Pero no se puede descartar la posibilidad de que las mujeres también pudieran heredar los cacicazgos desde tiempos prehispánicos, en circunstancias especiales. Si esto era así, la sucesión femenina no habría sido una nueva costumbre, fruto del contacto con los españoles, sino la solución de una crisis de acuerdo con las normas tradicionales.

También se deben mencionar los intentos que algunos caciques hispanizados hicieron durante este periodo para cambiar las normas de sucesión matrilineal por un sistema similar al de la nobleza española. Don Alonso de Silva fue el primero que lo propuso. Desde cuando asumió el mando de Tibasosa en 1571, empezó a enviar peticiones al Consejo de Indias, aprovechando que era un hombre letrado con mucho conocimiento de las leyes y el funcionamiento de las instituciones españolas (AGN, *CI* 61, f. 150 r.). Argumentaba que los indios de la región tenían la costumbre de la sucesión matrilineal porque no

[4] Spalding afirma que en los Andes centrales hubo mujeres kurakas antes de la llegada de los españoles, pero después se promovió el liderazgo exclusivamente masculino ("The Crises" 947). Se ignora cuáles fueron las bases que tuvo para hacer esta afirmación. Hasta el momento no existen pruebas concluyentes de que esta misma situación se haya presentado en el caso de los muiscas del Nuevo Reino.

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 385 20/12/12 5:37

eran cristianos ni se casaban por la Iglesia, pero que este no era su caso. Como tenía intención de casarse, quería que sus hijos legítimos heredaran el cacicazgo, adoptando las leyes españolas del mayorazgo. Aseguraba que si esto se aprobaba, muchos caciques se animarían a convertirse al cristianismo. Silva insistió durante varios años y reforzó sus argumentos contando que la sucesión matrilineal estaba asociada a un conjunto de ritos y ceremonias "diabólicas y nutritivas de pecado en que se ofende mucho a Nuestro Señor". También dijo que había algunas costumbres que en sí mismas no eran buenas ni malas, pero sí generaban muchos pleitos, como el hecho de que al enviudar una india se devolvía con sus hijos a su pueblo. Se decía que los indios aprovechaban eso para huir diciendo que iban al repartimiento de sus madres. Por lo tanto, pidió que en estos casos también se siguiera el "fuero y domicilio de los padres".

El Consejo de Indias respondió como solía hacerlo. Envió el 21 de abril de 1572 una cédula para que el presidente de la audiencia hiciera un informe sobre la conveniencia de tomar esta medida. Sin embargo, la respuesta se demoró hasta 1576, cuando, finalmente, los oidores y el presidente respondieron con una opinión favorable. Entre las razones que esgrimían mencionaban que se acababan de crear algunas escuelas para los hijos de los caciques y que si heredaban los sobrinos se perdería esta inversión. Además, la sucesión matrilineal se consideraba contraria a la "ley natural". Por otro lado, había quejas sobre caciques que prostituían a sus hermanas para tener herederos, los cuales debían pasar por un proceso de preparación que consistía en estar cinco años ayunando y alejados del mundo. Todo eso fomentaba las idolatrías. Finalmente, consideraban que ya casi todos los caciques eran cristianos y casados y así la sucesión se quedaría en sus familias. El consejo, sin embargo, prefirió seguir respetando la sucesión matrilineal, para evitar las protestas que podía causar un cambio tan drástico de las costumbres (AGN, *CI* 61, f. 150 r.).

En 1583 una nueva petición llegó al Consejo de Indias, dirigida en esta oportunidad por don Francisco, cacique de Ubaque. Pedía que se le permitiera heredar el cacicazgo a su hijo mayor y que se prohibiera definitivamente la costumbre de heredar en los sobrinos. Para apoyar su petición se presentaba como un cacique muy cristiano, letrado y empapado de la cultura europea, que vivía como español en la capital del Nuevo Reino. Se había casado hacía varios años con doña Beatriz, una española pobre, con la cual tenía un hijo a quien procuraba educar a la usanza de los blancos enseñándole las primeras letras y materias como el latín y la gramática. Según aseguraba, como no

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 386 20/12/12 5:37

tenía a un sobrino que fuera su legítimo heredero, la costumbre señalaba que los capitanes del pueblo deberían elegir a un nuevo cacique cuando muriera y, probablemente, sería un indio chontal. Don Francisco retomó el argumento que ya había planteado don Alonso de Silva en la década anterior, cuando este aseguró que al permitir que heredaran los hijos de los caciques cristianos se estimularía la conversión. El consejo volvió a pedir su opinión a la audiencia, que en esta ocasión se negó a apoyar la propuesta. Los oidores y el presidente respondieron en 1585 que en ese momento no era conveniente hacerlo. La costumbre de la sucesión en los sobrinos estaba muy arraigada en la población indígena, aun entre los pocos caciques cristianos que había, y cualquier cambio generaría descontento y muchos pleitos (AGI, *ASF* 125, núm. 10, ff. 1 r.-13 v.).

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 387 20/12/12 5:37

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 388 20/12/12 5:37

CAPÍTULO 11

Los psihipquas y la evolución del sistema tributario (1540-1575)

El tributo a los encomenderos (la demora)

Uno de los elementos más visibles dentro de las nuevas relaciones que se establecieron entre los españoles y los muiscas a partir de la década de 1540 fue la obligación de dar tributo. Su monto y su frecuencia fueron temas clave en las negociaciones que culminaron con la implantación del dominio español en el altiplano cundiboyacense. Es bien conocido que la relativa facilidad con que los nuevos encomenderos lograron llevar a los muiscas a tributar se debió a la existencia en tiempos prehispánicos de una costumbre similar, descrita en la primera parte de esta obra, y que fue retomada y adaptada a las nuevas circunstancias. En ese proceso se mezclaron tradiciones provenientes de la península ibérica y de la América precolombina, lo cual dio como resultado unas formas tributarias con características propias, que no solamente fueron moldeadas por los intereses de los españoles, sino también por la presión de los caciques y sus comunidades.

A comienzos del siglo VIII, cuando los musulmanes invadieron el reino visigodo establecido en la península ibérica, obligaron a las comunidades cristianas a pagarles un impuesto anual, denominado *jizya*, como reconocimiento de su rendición ante el islam. Era un gravamen individual que debían pagar aquellos que se negaran a convertirse y pesaba sobre las personas, no sobre los bienes. Ricos y pobres pagaban la misma cantidad, independientemente de las tierras que tuvieran, y solamente estaban obligados a hacerlo los varones en edad de trabajar. Después de la reconquista de Toledo (1085) los cristianos les

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 389 20/12/12 5:37

dieron el mismo trato a las comunidades musulmanas y judías que no quisieron convertirse (las aljamas). La jizya comenzó a llamarse *tributo*, una palabra que en castellano también significa homenaje. Además, la voz *tributar*, que es el pago que los vasallos hacían a sus gobernantes como reconocimiento de su autoridad, para su sustento y para financiar algunas obras públicas, significaba así mismo ofrecer veneración y obsequios[1]. El pago del tributo les daba el derecho a las aljamas de conservar cierta autonomía en sus formas de gobierno, sus sistemas de propiedad, sus maneras de heredar y les permitía seguir practicando sus costumbres y su religión. El tributo era, entonces, una forma de reconocer el sometimiento a un pueblo conquistador, como resultado de una derrota militar, y se esperaba que los vencedores respetaran la mayor parte de las costumbres de los pueblos derrotados (Seed 78-80).

Se puede afirmar que los españoles en América actuaron de modo similar a los musulmanes cuando invadieron la península ibérica. En cuanto llegaron al Nuevo Mundo, los grupos indígenas recibieron un tratamiento parecido al de las aljamas, aunque en este caso no eran pequeños núcleos minoritarios en medio de una sociedad predominantemente cristiana, sino todo lo contrario. A los indígenas sometidos se les respetó una serie de derechos a cambio del tributo. Lo más importante fue que, al ser declarados vasallos libres bajo tutela de la corona, se prohibió su esclavización. En consecuencia, podían conservar sus propiedades, sus formas de gobierno tradicional y las costumbres que no atentaran gravemente contra la moral cristiana. Pero la diferencia más significativa frente al tratamiento que se les dio a las aljamas medievales fue la ausencia de libertad religiosa. La corona española adelantó una política de conversión muy fuerte, basada en la consideración de que la propagación del Evangelio había sido la principal justificación de la Conquista. De este modo, el objetivo que se plantearon las autoridades fue convertir poco a poco a los indígenas al cristianismo obligándolos a abandonar sus antiguas creencias.

Las características generales del tributo americano quedaron definidas desde finales de la década de 1510, a partir de la experiencia colonizadora de las Antillas, tomando como base las costumbres locales y la larga tradición ibérica. Los españoles aprovecharon que en muchas sociedades indígenas jerarquizadas existía la costumbre de entregar bienes y servicios a los jefes, en

[1] RAE, *Diccionario de la lengva castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces* 6: 354.

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 390 20/12/12 5:37

reconocimiento de su autoridad, y desviaron en su propio beneficio este flujo de excedentes[2]. De este modo se ordenó que el tributo fuera pagado por los varones adultos que estuvieran en condiciones de trabajar y dentro de unos límites de edad que variaban según las costumbres locales, pero más o menos ubicados entre los 18 y los 55 años. No importaba si eran casados o solteros. La corona estableció, igualmente, que fuera una contribución per cápita, igual para todos los miembros de una comunidad, independientemente de su riqueza. El monto no se fijaba a partir de la fortuna individual, sino del poder económico que tuviera el grupo en su conjunto. El tributo, además, estaba compuesto por una parte de trabajo y otra de productos. La idea era que con el paso del tiempo el componente laboral desapareciera y se privilegiara el pago en dinero; es decir, en oro o en plata[3].

La corona pretendió siempre intervenir en la regulación de las relaciones tributarias entre indios y blancos. En teoría, estaba prohibido que los encomenderos pidieran tributos hasta que estos no hubieran sido fijados oficialmente, a través de un procedimiento llamado tasación, el cual debía ser adelantado por las autoridades de cada provincia. La tasa indicaba lo que había que pagar, de acuerdo con las condiciones económicas y demográficas de cada sitio. Las cédulas reales expedidas desde 1536 describían con cierto detalle el procedimiento que los visitadores y jueces comisionados tenían que seguir. En primer lugar se organizaba una misa dedicada al Espíritu Santo, para pedirle que "alumbrara sus entendimientos", y las autoridades encargadas juraban ante el sacerdote que actuarían con toda honestidad. Luego debían visitar los pueblos de indios averiguando la magnitud de su población y las posibilidades económicas de la tierra. Era fundamental preguntar lo que solían pagar a sus jefes en tiempos prehispánicos y lo que daban en ese momento a los encomenderos. Con base en esta información, el visitador establecía cuánto deberían pagar de entonces en adelante, procurando que les quedara suficiente para vivir cómodamente. El registro de la población local y lo que habría de tributar se anotaba

[2] En una cédula real del 26 de junio de 1523 Carlos V declaró que "es cosa justa y razonable que los indios que se pacificaren y redujeren a nuestra obediencia y vasallaje, nos sirvan y den tributo en reconocimiento del señorío y servicio que como nuestros súbditos y vasallos deben, pues ellos también entre sí tenían costumbre de tributar a sus tecles y principales" (*Recopilación*, lib. 6, tít. 5, ley 1).

[3] Los conceptos de dinero y de mercancía-dinero se usan en toda esta obra en el mismo sentido que estableció Marx en sus trabajos (*El capital* 53-102; *Contribución*).

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 391 20/12/12 5:37

en un documento que enseguida era leído y entregado al cacique, mientras se le explicaba su contenido por medio de un intérprete, si era necesario. Otra copia debía dársele al encomendero o al funcionario encargado de la recolección de los tributos, y finalmente todo se remitía a las reales audiencias o al Consejo de Indias (*Recopilación*, lib. 6, tít. 5, ley 21).

Los tributos debían estar compuestos únicamente por productos locales, para evitar molestar a los indios, y se tenían que eliminar las contribuciones en forma de trabajo, conocidas como "servicio personal". También se ordenaba explícitamente que los tributos fueran más bajos que los que se solían dar a los jefes prehispánicos, con el fin de mostrarles a los indios que su sometimiento a la monarquía española significaba una mejora de su situación. La idea era que con el tiempo se pasara del pago colectivo al pago individual y de los productos de la tierra al dinero en efectivo (Eugenio, "Tributación"). Pero cabe señalar que la ausencia de una tasación no impidió a los conquistadores empezar a exigir tributos en todas las partes de América donde se estableció el sistema de la encomienda. De hecho, la corona tuvo múltiples dificultades para lograr algo de control y por lo general hizo falta esperar varias décadas para que se pudiera imponer cierto orden en los diversos arreglos particulares entre los encomenderos y los jefes indígenas.

En lugares como México y el Perú, ocupados por Estados indígenas cuya población estaba acostumbrada a tributar, los españoles no tuvieron mayores dificultades para organizar el sistema. De acuerdo con las investigaciones de María Rostworowski, durante los primeros años de la conquista del Perú los españoles no tuvieron necesidad de pedir nada a las comunidades, porque simplemente tomaron de los depósitos estatales todo lo que requirieron. Los ayllus siguieron cumpliendo con la obligación de mantenerlos abastecidos, pues pensaban que cuando terminaran las guerras, los representantes del inca vendrían a pedirles cuentas. De este modo, no se vieron directamente afectados; por lo menos, no al principio. Pero cuando se agotaron las reservas fue necesario comenzar a pedir tributos. Cada encomendero tuvo, entonces, que negociar con los kurakas de las comunidades que estaban a su cargo y de estas negociaciones surgieron acuerdos muy variados de un lugar a otro. Las comunidades cercanas a las ciudades solían enviar gente para el servicio de los españoles, sin necesidad de que estos ejercieran demasiada presión. Pero cuando se ubicaban en sitios más lejanos, los encomenderos se veían obligados a ir con hombres armados para obligar a los kurakas a darles alguna cosa. La audiencia de Lima y los virreyes

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 392 20/12/12 5:37

intentaron tasar los tributos durante la década de 1540 de acuerdo con las directrices de la corona, pero las guerras entre los conquistadores lo impidieron. La regulación estatal solamente se inició después de la visita del licenciado Pedro La Gasca, durante la cual se hizo la primera tasación (1549). Sin embargo, esto no impidió que los kurakas y los encomenderos siguieran haciendo arreglos personales.

En la Nueva España también hubo un largo periodo en el que el Estado colonial no intervino en las relaciones tributarias. La situación solamente cambió a partir de las reformas que se hicieron en la década de 1550, orientadas a organizar a los pueblos indígenas dotándolos de unas instituciones de gobierno municipal acordes con el modelo español. Estas reformas incluyeron las primeras tasaciones de tributos (Menegus 33). En el caso de los mayas de la península de Yucatán, desde el inicio de la Conquista, en 1541, hasta 1549, los encomenderos de las ciudades recién fundadas gobernaron el territorio sin interferencia de las autoridades coloniales y negociaron directamente con los jefes indígenas de cada comunidad. La audiencia de Guatemala intentó tomar el control de la situación, pero no pudo hacerlo por la escasa presencia del Estado en la región. Hacia 1552 el oidor Tomás López adelantó una visita para castigar los abusos más graves y poner orden en la administración. En esa ocasión se tasaron los tributos por primera vez y se prohibió el servicio personal. Curiosamente, los jefes yucatecos recordaban a López muchos años más tarde como el personaje que había prohibido que los perros los mordieran. Después de esto, los franciscanos emprendieron un vasto programa para congregar a los indios en pueblos de estilo español. También se reorganizó la recolección del tributo en tres pagos anuales. A comienzos de la década de 1580 se empezó a implantar la tributación individual, que se cobraba cada seis meses (Quezada 69-98).

La evolución institucional del tributo en el altiplano central del Nuevo Reino de Granada ha sido estudiada por varios autores, y se puede afirmar que siguió las mismas líneas generales de México y el Perú (Colmenares, *La provincia*; Eugenio, "Tributación"; Eugenio, *Tributo*; Francis, "The Muisca"). Al comienzo se dio un largo periodo en el cual no hubo intervención estatal y que se extendió desde las primeras adjudicaciones de encomiendas, en 1539, hasta la primera tasación, realizada en 1555 por la audiencia. Poco después, entre 1562 y 1563, los oidores Angulo de Castejón y Diego de Villafañe actualizaron estas tasas en las provincias de Tunja y Santafé, respectivamente. Sin embargo,

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 393 20/12/12 5:37

la gran cantidad de quejas presentadas hizo que fueran anuladas, por lo cual volvieron a quedar vigentes las de 1555. Luego, entre 1571 y 1572 el oidor Juan López de Cepeda fue enviado como visitador a la provincia de Tunja y realizó una nueva tasación. A continuación se verá con más detalle lo sucedido desde la entrega de las primeras encomiendas hasta mediados de la década de 1570.

Todos los autores que han estudiado los tributos en el altiplano cundiboyacense coinciden en señalar que las leyes casi nunca se cumplieron y hacen énfasis en que esto se debió al enorme poder que tenían los encomenderos sobre sus comunidades, sumado a la debilidad de la justicia colonial. Sin embargo, no se le ha prestado la suficiente atención al hecho de que los indios también burlaron las normas e influyeron en los cambios que tuvo el sistema tributario, impulsados por sus propios intereses. Por lo tanto, el incumplimiento de las disposiciones de la corona no se debió solamente a la ambición de los colonos blancos. También los caciques indígenas y sus comunidades presionaron a los encomenderos y realizaron acuerdos al margen de las leyes, para obtener condiciones más favorables. Por ejemplo, los servicios personales sobrevivieron a pesar de todos los esfuerzos de las autoridades por erradicarlos, pero no solo porque les convenía a los encomenderos, sino también porque los indios preferían trabajar en lugar de dar productos. Además, dentro de sus costumbres tradicionales era completamente normal hacer las labranzas de las autoridades, construir sus casas, darles gente para el servicio doméstico y realizar otras tareas. Otra prueba significativa de esta situación es el hecho de que el tributo nunca llegó a convertirse totalmente en dinero. Los pagos en servicios y especies se mantuvieron porque eran convenientes para ambas partes. Los indios siempre presionaron para que el componente en oro o en plata fuera cambiado por su equivalente en mantas, que era el producto que funcionaba entre ellos como mercancía-dinero y mucho más fácil de conseguir.

Los españoles tuvieron que aceptar a regañadientes esta situación, hasta el punto de que las mantas se convirtieron en una forma de mercancía-dinero o de medida del valor de cambio muy común durante la segunda mitad del siglo XVI en las transacciones que hacían con los indios e incluso en las que se hacían entre los mismos blancos[4]. Fue una situación similar a la de México,

[4] En la documentación revisada se han encontrado muchos datos dispersos sobre la equivalencia entre las mantas y otras mercancías; es decir, sus "precios" en mantas en los mercados locales. A continuación se anotan algunas muestras. En 1560, en Tibitó, una carga de algodón

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 394 20/12/12 5:37

donde las telas de algodón y los granos de cacao cumplieron la misma función durante los primeros años de la Colonia[5]. Finalmente, el carácter individual del tributo fue muy difícil de implantar, por razones prácticas y por la fuerza de las costumbres prehispánicas. Era casi imposible tener un registro preciso y actualizado de la población masculina en edad de trabajar; sobre todo, durante los primeros años. Las autoridades coloniales y los encomenderos solamente lograron hacer censos muy parciales y aproximados de los diferentes grupos y al final tuvieron que confiar en sus propias estimaciones o en la palabra de las autoridades indígenas, las cuales siempre trataban de que sus grupos aparecieran ante los blancos con menos gente de la que realmente tenían. De manera que, si bien el tributo era teóricamente individual, en la práctica se hacía un cálculo aproximado de los varones aptos para el trabajo en cada comunidad y sobre esta base se fijaban las cantidades que debían entregar en las fechas establecidas.

La demora, como se le llamó al tributo en el Nuevo Reino, tenía varias similitudes con el tamsa o tributo muisca prehispánico[6]. Al igual que este, era un reconocimiento a las autoridades, que lo consideraban como una especie de obsequio o regalo y lo usaban para su sostenimiento y para financiar algunas

valía de cuatro a ocho "mantas buenas" y una carga de maíz, una manta buena (AGN, *CI* 49, ff. 783 v., 785 v., 795 r.). El mismo año en Fumeque y Ubaque una fanega de maíz valía una manta blanca buena; una fanega de frijoles, una manta blanca buena; un bohío, tres o cuatro mantas blancas buenas; y una carga de algodón, siete u ocho mantas (AGN, *CI* 21, ff. 64 r.-64 v.). En Tibasosa, en 1574, dos ovillos grandes de hilo valían una manta chinga; un "poco" de algodón, una manta chinga; una carga de papas, una manta chinga; y cuatro totumas de frijoles, una manta chinga (AGN, *CI* 37, ff. 251 r.-506 v.). Todos los datos fueron dados por indios, en el marco de procesos judiciales por diversas causas.

5 Las telas de algodón se intercambiaban en bultos de veinte unidades, llamados *quachtli*, y se usaban, sobre todo, en el pago de los tributos y la compra de tierras y esclavos. Lockhart menciona transacciones en Cuernavaca y Tlatelolco en el siglo XVI (253). Charles Gibson ha encontrado que hacia 1610 los curas de Xochimilco aún recibían pagos de los indios a razón de 400 granos de cacao por 1 peso de plata (*Los aztecas* 131).

6 Se ignora por qué la palabra *demora* se convirtió en sinónimo del tributo indígena. En los diccionarios de la lengua española del siglo XVIII puede encontrarse una pequeña pista, pues se dice que con este término se conocía el periodo de ocho meses en que los indios debían trabajar en las minas de metales preciosos. El diccionario cita la siguiente frase del cronista Antonio de Herrera y Tordesillas, tomada de las *Décadas* (t. 1, lib. 5, cap. 10): "Duraban [los indios] en las minas seis meses al principio, y después ordenaron que fuesen ocho, que llamaban *una demora*" (RAE, *Diccionario de la lengva castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces* 3: 68). La palabra se relacionaba, entonces, con la mita, que en el mundo andino era un componente importante de las obligaciones tributarias frente al Estado. Es posible, entonces, que su uso se haya extendido para designar al tributo en general.

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 395 20/12/12 5:37

tareas de interés comunitario. El tamsa tenía un componente en trabajo y otro en especie. Las comunidades debían realizar ciertas tareas para los psihipquas, entre las cuales se destacaban el cultivo de sus labranzas y la construcción y el mantenimiento de los cercados y santuarios. Todo esto, con la periodicidad que fuera necesaria y en medio de fiestas y rituales. El componente en especie se expresaba, principalmente, en mantas finas, pero también se entregaban otros productos considerados valiosos, según las actividades económicas que se desarrollaban en cada sitio: oro, esmeraldas, sal, coca, carne de venado, pescado, etc. La mínima expresión del tamsa consistía en hacer las labranzas y el cercado del psihipqua, además de darle periódicamente algunas mantas. En los pocos lugares donde hay datos confiables, se dice que estas mantas se entregaban cada dos lunas o cada cuarenta días, en cantidades muy variables (AGI, *E* 1006 A, f. 6 r.; Aguado 1: 407).

Sabemos muy poco sobre los arreglos que se hicieron entre los primeros encomenderos y los psihipquas durante la década de 1540. Lo cierto es que debieron de ser muy variados, de acuerdo con la situación de cada cacicazgo. Los encargados de recolectar las contribuciones eran los tybas, tal como sucedía en tiempos prehispánicos. Luego ponían todo en manos de los psihipquas y estos, en las de sus encomenderos. Las autoridades indígenas también tenían a su cargo entregar y dirigir a los trabajadores que les pedían sus amos para las diversas labores agrícolas y ganaderas que empezaron a desarrollarse en la región. Hacia 1559, Pero de Colmenares recordaba que veinte años atrás Hernán Pérez de Quesada y el adelantado de Canarias le habían encargado cobrar los tributos de Guatavita y del valle de Guachetá. Los tybas recogían entre su gente diversas cantidades de oro. Luego, el psihipqua las reunía y se las daba a los encomenderos. Lo mismo se hacía en el resto de las encomiendas (AGN, *CI* 22, f. 98 v.).

Gonzalo Jiménez de Quesada le informó a la corona que durante los primeros años se impuso la costumbre de cobrar demoras tres veces al año y comentó que esto causaba algunos inconvenientes. Por lo tanto, pidió establecer solamente dos pagos anuales (AGI, *P* 196, ff. 1075 r.-1085 v.). Poco después, Jerónimo Lebrón aseguró que cuando los hermanos Quesada gobernaban el Nuevo Reino pedían tributos cada dos meses o cada cuarenta días; es decir, casi seis veces al año, lo cual pudo haber sido la prolongación de la costumbre prehispánica que reportaron los cronistas. Lebrón mencionó este dato en el marco de las denuncias que hizo en 1547 ante la audiencia de Santo Domingo

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 396 20/12/12 5:37

porque no se estaban llevando cuentas de lo recibido ni pagando los quintos reales correspondientes (AGI, *E* 1006 A, f. 6 r.)[7]. Pero en otros casos el cobro podía hacerse en cualquier época del año. Por ejemplo, en 1544 Lope Montalvo de Lugo dio instrucciones para cobrar los tributos de las encomiendas que tenía a su cargo y con cada psihipqua acordó el pago de una cantidad de oro anual que se iría cancelando a medida que se fuera reuniendo (AGI, *J* 507, núm. 1, ramo 2, ff. 15 r.-16 v.). Las cantidades recogidas se muestran en la tabla 10.

Tabla 10: Instrucciones para cobrar tributos dadas por Lope Montalvo de Lugo (1544)

Psihipquas	Tributos
Sogamoso, algunos tybas y Gámeza	2.800 pesos de oro bajo
Duitama y algunos tybas	6.900 pesos de oro bajo
Bogotá y Fontibón	5.100 pesos de "medio oro" (12 quilates)
Guatavita	4.900 pesos de oro bajo
Somondoco	2 esmeraldas "grandes y buenas"

Fuente: AGI (J 507, núm. 1, ramo 2, ff. 15 r.-16 v.).

Los datos sobre estas mismas encomiendas administradas por Pedro de Ursúa durante 1545 y 1546 muestran que no existió ninguna regularidad en cuanto a las cifras que se pedían o el momento en que se efectuaban los pagos, como se ve en la tabla 11. Por ejemplo, durante el periodo comprendido entre junio de 1545 y marzo de 1546 los indios de Bogotá dieron entre 150 y 450 pesos de oro de baja calidad en 5 oportunidades. En cambio, los de Usme solamente hicieron un pago. Los que más dieron durante el periodo fueron los de Sogamoso.

[7] El quinto real era un impuesto del 20% que se pagaba a la corona por el oro, la plata y las piedras preciosas que se obtenían a través de la minería, el saqueo o los tributos de los indios. Por lo menos desde 1550, los encomenderos estaban obligados a declarar ante los oficiales de las Cajas Reales todo lo que recibían, para que les fuera cobrado (*Recopilación*, lib. 8, tít. 10, leyes 6, 7).

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 397 20/12/12 5:37

Tabla 11: Tributos recaudados por Pedro de Ursúa entre 1545 y 1546 (en pesos de oro bajo)

Año		Bogotá	Duitama	Fontibón	Guatavita	Sogamoso	Usme
1545	15 de junio	150		150			
	18 de julio	300					
	10 de agosto			600			
	13 de agosto				405		
	19 de agosto			600			
	5 de octubre	450	1.285	300	386	2.400	
	5 de noviembre	300	234	150			244
1546	Enero					500	
	1.º de marzo	150					
Totales		1.350	1.519	1.800	791	2.900	244

Fuente: AGI (*J 507, núm.1, ramo 2*).

El licenciado Armendáriz contó, en un informe enviado a la corona en febrero de 1547, que los psihipquas de estos lugares habían sufrido muchos maltratos antes de que Ursúa llegara a administrar los repartimientos y que por esta razón daban los tributos con muy mala voluntad. En dos años, solamente se había logrado recaudar de ellos 4.861 pesos y 1 tomín de oro de los 5 psihipquas principales. Pero no se atrevían a exigirles más, para evitar posibles rebeliones (AGI, *ASF* 16, núm. 1, pieza 1, ff. 2 r.-7 v.).

A medida que avanzaba la década de 1540, la gran variedad de servicios y productos que componían la demora se fue reduciendo hasta alcanzar, más o menos, la siguiente composición: lo fundamental era la parte en mercancía-dinero; es decir, en productos que actuaban como equivalente para los intercambios comerciales. En la sociedad española esta función la cumplían, principalmente, los metales preciosos y las gemas. Por lo tanto, se pedía oro y esmeraldas, que eran relativamente abundantes en el altiplano cundiboyacense, aunque las últimas terminaron desapareciendo de las tasas oficiales. Pero en las sociedades muiscas eran las mantas las que cumplían este papel, si bien

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 398 20/12/12 5:37

igualmente se podían usar otros productos, como el hayo, la sal, los cueros o los caracoles. De hecho, es muy probable que antes de la llegada de los españoles los muiscas y sus vecinos usaran de una gran variedad de mercancías-dinero para sus intercambios, pero después de la llegada de aquellos las mantas se popularizaron y desplazaron a los demás productos. El siguiente componente era la mano de obra. Los indios hacían las labranzas del encomendero, cuidaban su ganado y trabajaban en todo lo que se les ordenara. Incluso, eran obligados a transportar pesadas cargas hasta tierras lejanas y llevados a las minas de oro y esmeraldas, en contra de las leyes. También entregaban a muchachos y muchachas para el servicio doméstico. Los trabajadores recibían a cambio la comida necesaria y algunas veces, un pago modesto, consistente por lo general en mantas. Pero hubo muchos casos en que el encomendero no se sintió en la obligación de retribuirles sus servicios y los indios tampoco protestaron, porque los consideraban parte de sus obligaciones.

Los tributos también incluían materiales de construcción. Desde tiempos prehispánicos existía la costumbre de construir y renovar periódicamente los cercados y santuarios de los jefes. Después de la Conquista, la obligación se extendió a los encomenderos, a quienes se les construían y mantenían las casas que tuvieran, tanto en el campo como en la ciudad. En las décadas siguientes, cuando empezaron a aparecer pequeñas iglesias en los pueblos, los indios asumieron su cuidado, como lo habían hecho con los santuarios prehispánicos. Los materiales necesarios debían ser entregados por las comunidades, las cuales, además, tuvieron que aprender las técnicas de construcción españolas. Adicionalmente, los indios habían de dar una importante cantidad de productos agrícolas y comida en general. Normalmente se entregaba maíz, trigo, cebada o papa para el consumo del encomendero y su familia, junto con carne de venado, curíes, pescados y pájaros silvestres. El venado tenía un importante significado, ya que en tiempos prehispánicos su consumo estaba reservado para la gente de alto rango. Finalmente, la demora se complementaba con algunos productos locales, dependiendo de las actividades agrícolas, mineras o artesanales que los indios realizaran en cada repartimiento. Algunos daban ollas de barro; otros, bloques de sal, cueros de diversos animales, plumas de aves exóticas, caracoles y una gran variedad de cosas.

Se aprecia, entonces, cómo el sistema tributario que se configuró en la década de 1540 fue el resultado de la prolongación de buena parte de las tradiciones prehispánicas asociadas al tamsa, las cuales se mezclaron con los

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 399 20/12/12 5:37

elementos introducidos por los españoles. Algunas de las cosas que sobrevivieron fueron intensificadas en el marco de la sociedad colonial y otras poco a poco desaparecieron. Por ejemplo, los encomenderos procuraron siempre aumentar las cantidades de oro que les exigían a sus indios, en detrimento de otros productos que para ellos no tenían la función de dinero, como las mantas o los caracoles. También introdujeron nuevos cultivos, como el del trigo, y la cría de animales como gallinas y ovejas. Pero los indios presionaron para que el oro no desplazara completamente a las mantas y para que el tributo se siguiera dando en especie y en servicios personales. Además, impusieron costumbres como la construcción y renovación de las viviendas o la entrega de productos agrícolas que hacían parte de su dieta tradicional, entre ellos el maíz, las papas y la carne de venado. El resultado final fue un conjunto de bienes y servicios que, de alguna manera, pretendían dar gusto a ambas partes, aunque en el fondo ni los muiscas ni los españoles quedaron completamente satisfechos.

Tal como sucedió en el resto de América, los intentos de control por parte de las autoridades coloniales fueron bastante tímidos durante los primeros años. En el Nuevo Reino la intervención estatal fue nula antes de la década de 1550, por lo cual es casi imposible encontrar registros detallados de lo sucedido. Las primeras cuentas relacionadas con tributos de las cuales se tiene noticia son las provenientes de las visitas que ordenó el adelantado Alonso Luis de Lugo entre 1543 y 1544 a ciertos cacicazgos que estaban bajo su control. Infortunadamente, solo han sobrevivido algunos expedientes incompletos, de lugares como Chía, Cómbita, Duitama y Sogamoso, que ya se han mencionado a lo largo de este trabajo. En estos cacicazgos se contaron las "casas" y los indios casados y se clasificó a la población por capitanías, según la organización política y social prehispánica que todavía estaba funcionando. Pero dicha diligencia no puede considerarse realmente como una visita organizada por la corona con el objeto de tasar los tributos, sino más bien como un intento del gobernador por calcular las ganancias que podía obtener para su beneficio propio.

Todas las fuentes consultadas coinciden en que la primera visita propiamente dicha se realizó un año después del establecimiento de la audiencia de Santafé, en 1551. En esa ocasión no hubo tasación de tributos, pero se intentó hacer un censo más o menos confiable de la población indígena masculina en edad de trabajar que habitaba el altiplano cundiboyacense. Juan Ruiz de Orejuela fue comisionado para visitar la provincia de Tunja y Baltasar

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 400 20/12/12 5:37

Maldonado, la de Santafé. Hasta el momento no se han encontrado las actas originales de estas diligencias. Lo que se sabe proviene de los comentarios que hizo Aguado y de algunos fragmentos de los informes de visitas a lugares muy específicos, como Susa y Fúquene, que fueron copiados y presentados como prueba en juicios posteriores. Estos ejemplos resultan muy útiles para ilustrar la forma como se negociaron los tributos por aquel entonces y la variedad de tareas que cumplían los indios a comienzos de la década de 1550. El repartimiento de Susa fue visitado el 2 de marzo de 1551 por Maldonado, quien interrogó al psihipqua Iscoca y a seis de sus tybas, que antes estaban sujetos a Bogotá. Con la ayuda de granos de maíz, declararon tener unos 220 tributarios, a quienes ellos definieron como "indios que cavan y dan oro y mantas". Los granos se usaban para verificar que las cifras dadas por los intérpretes fueran correctas. Al encomendero le pagaban "en cada demora" algunas veces 200 y otras 300 pesos de oro[8]. Conseguían el oro intercambiándolo por papas y algodón en Suba, Santafé y en los mercados de los pueblos vecinos. Pero la pureza del metal era muy baja y salía de 7 a 9 quilates. También le daban "tres veintes" de mantas (sesenta), aunque el encomendero aclaró que en realidad eran de ochenta a cien al año. Por otro lado, le hacían dos labranzas de trigo, maíz y cebada: una en Susa y otra en Santafé. El encomendero aclaró que eran 16 o 17 fanegas de trigo, 200 de maíz y 60 o 70 de cebada[9]. Además, de vez en cuando le llevaban leña, le habían hecho dos veces los bahareques de su casa, le daban pescado cuando lo pedía e iban con él a sus viajes y a hacerles la guerra a los muzos[10].

El psihipqua Fuquentiba y dos de sus tybas, quienes antiguamente habían estado sujetos a Susa, se presentaron en Santafé al día siguiente y rindieron declaración. Se les pidió que mostraran, con granos de maíz, cuántos subordinados tenían y dijeron que 240 hombres casados, aunque unos 30 habían huido y

[8] Nótese que aquí los indios utilizan el término *demora* de un modo que sugiere que se trataba de un periodo fijo a través del cual iban pagando sus tributos, como si el pago anual se dividiera en cuotas. Este sería otro indicio sobre el posible origen de la palabra demora, relacionado con un tiempo durante el cual se cumple con la obligación de tributar.

[9] Es decir, 10,33 o 10,98 hectáreas de trigo, 129,19 hectáreas de maíz y 38,75 o 45,21 hectáreas de cebada. La fanega era una medida de capacidad para áridos y de área para tierras. Variaba de un lugar a otro. Aquí se ha calculado según el marco de Castilla, de 576 estadales cuadrados, que equivalen a 64,596 áreas.

[10] La palabra *bahareques* se refiere a paredes construidas con barro y cañas entretejidas.

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 401 20/12/12 5:37

estaban viviendo en otros lugares. En cuanto a los tributos, dijeron que pagaban una cantidad de oro equivalente a 7 pesas de 28 pesos; es decir, unos 196 pesos. El encomendero añadió que el metal era de muy baja calidad y oscilaba entre los 6 y 7 quilates, pero durante el tiempo en que estuvieron en guerra con los muzos les permitió dar lo que querían y el oro que le entregaron era solamente de 4 quilates. Generalmente, conseguían el metal intercambiando algodón en los mercados de la región. Además, le daban "dos veintes" de mantas finas y trabajaban en dos labranzas de maíz y trigo. El encomendero aclaró que le sembraban 8 o 9 fanegas de trigo y 5 o 6 de maíz, y que habían acordado que no dieran cargas de maíz a cambio de cavar esas labranzas. También hacían los bahareques de la casa, llevaban leña a Santafé, transportaban cargas, daban pescado y le servían en todos los oficios necesarios (AGI, *J* 495, núm. 1).

Fray Pedro Aguado tuvo acceso a las actas originales de la visita de Orejuela a la provincia de Tunja e hizo una síntesis general sobre la forma como se realizó la diligencia. Gracias a esto conocemos sus resultados generales, pero aún no se han encontrado las descripciones detalladas de ningún pueblo. Según Aguado, el procedimiento seguido fue muy similar al que se acaba de mostrar en relación con el pueblo de Fúquene, de la provincia de Santafé. En este caso, el visitador mandó comparecer en Tunja a los psihipquas y tybas, a quienes interrogaron con ayuda de intérpretes. Las comunidades no fueron visitadas personalmente porque aún no estaban completamente pacificadas. Sobre los tributos, los psihipquas contaron que los encomenderos les habían entregado unas pesas cuya capacidad era de 1 a 2 libras, para que supieran claramente la cantidad de oro que debían dar[11]. El metal variaba mucho en su pureza, pero el más frecuente, llamado "corriente", tenía 13 o 14 quilates y era obtenido por medio de intercambios. Donde no había oro los indios daban mantas de algodón blancas, coloradas y pintadas. En cuanto a las labranzas, eran de trigo, cebada, maíz y papas. Además, construían algunos bohíos y llevaban madera hasta Tunja. Cuando el encomendero lo pedía, le daban indios para el transporte de carga. También daban hierba y leña, animales de cacería, hayo y otras cosas.

Los indios de la provincia de Tunja insistieron en que lo más difícil para ellos era conseguir el oro. Lo demás podían darlo sin problemas. El algodón y

[11] La libra castellana equivalía a 100 pesos; es decir, a 460 gramos.

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 402 20/12/12 5:37

el hayo lo obtenían a través del comercio con los grupos de tierra caliente; sobre todo, hacia la región de Sogamoso. Con una carga de algodón (lo cual era la cantidad que una persona podía cargar) se hacía una manta buena o cuatro chingamanales, que según Aguado eran llamadas así por ser pequeñas, bastas, "mal torcidas y peor tejidas". En cuanto al hayo, una carga se cambiaba por dos mantas buenas y una chingamanal. En el mercado de Tunja se cambiaban por el doble. Finalmente, los psihipquas fueron interrogados sobre el grado de independencia que tenían en tiempos prehispánicos y lo que entregaban a los psihipquas mayores, acerca de lo cual dieron algunos datos que ya fueron comentados en la primera parte de este trabajo. Para asegurarse de la veracidad de todo lo que se preguntó, Orejuela ordenó interrogar también a los encomenderos y en la mayoría de los casos estos coincidieron con los indios. La visita terminó con una plática en que se les encargó que sirvieran a sus amos y abandonaran sus idolatrías. Aguado, finalmente, comentó que la población de la provincia fue calculada en unos 41.000 indios casados (1: 404-409).

La composición y el monto de los tributos dados por las encomiendas que habían sido puestas bajo la administración directa de la corona antes de que se hiciera la primera tasación no se diferenciaban mucho de lo que se ha comentado en el caso de los repartimientos que estaban en manos de particulares. Por las cuentas que llevaba el tesorero Pedro Briceño sobre lo que recibió de los indios de Fontibón, Guasca, Sogamoso y Cajicá entre 1550 y 1552, sabemos que los indios les daban a los administradores mantas, oro, maíz y papas en cantidades irregulares. En 1550, por ejemplo, se recaudaron 953 pesos, 3 tomines y 2 granos de oro, y al año siguiente, 2.058 pesos, 1 tomín y 9 granos[12]. Pero en 1552, cuando se incorporó la encomienda de Cajicá, la cifra bajó a 1.726 pesos, 1 tomín y 8 granos (AGI, *C* 1292 cit. en Friede, *Fuentes* 1: 276-277, doc. 104).

La primera tasación oficial se hizo en 1555, cuatro años después de las visitas de Orejuela y Maldonado, a partir de los datos recogidos en esa oportunidad. Fue realizada por el oidor Francisco Briceño, con la asesoría del obispo fray Juan de los Barrios y la de Gonzalo Jiménez de Quesada, como representante de los primeros conquistadores. Las autoridades tuvieron en cuenta la cantidad de indios tributarios de cada pueblo, sus posibilidades económicas,

[12] El peso de oro se dividía en 8 tomines, y cada tomín, en 12 granos. Por lo tanto, 1 tomín equivale, aproximadamente, a 0,575 gramos, y un grano, a 0,047 gramos.

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 403 20/12/12 5:37

y procuraron que no fuera muy difícil para los nativos cumplir con lo establecido. Aguado mencionó en su crónica, a manera de ejemplo, la tasación que se hizo para la encomienda de Guatavita. También contó que a partir de ese momento quedó establecida la costumbre de pagar las demoras cada seis meses: el día de San Juan, el 24 de junio, y el día de Navidad, el 25 de diciembre. Si se demoraban más de veinte días, el castigo era pagar el doble de lo que faltara en ese año. Además, si el encomendero cobraba más de lo debido tenía que devolver cuatro veces el excedente. La segunda vez que lo hiciera perdería la mitad de sus bienes y a la tercera se le castigaría con la pérdida de la encomienda. Sin embargo, el mismo Aguado aclaró que estas y otras disposiciones nunca fueron cumplidas (AGN, *VB* 14, ff. 873 r.-929 v.; Aguado 1: 422). Las tasas de otros pueblos de la provincia de Santafé se conocen gracias a las copias que han sobrevivido parcialmente, aunque no son muchas. En cambio, en relación con la provincia de Tunja contamos con mejor suerte. Debido a las quejas que pusieron los encomenderos por la retasa que hizo el oidor Angulo de Castejón en 1562, se elaboró un listado de todos los repartimientos de esta provincia, con más de cien pueblos, en el cual se detalló lo que había ordenado la audiencia en 1555 y los cambios que posteriormente se introdujeron. Gracias a este documento se puede tener un panorama general de esta tasación, aunque solamente cubra la parte norte del territorio muisca (AGI, *J* 511, núm. 1, ff. 3 r.-56 v.).

La tasa de la provincia de Tunja está fechada el 7 de enero de 1555. Ese día los psihipquas y tybas de cada pueblo fueron convocados a la ciudad para ser notificados de la decisión y recibir una copia del documento que debían guardar a fin de que supieran cuáles eran sus obligaciones y evitaran fraudes en el futuro. Según María Ángeles Eugenio, cada psihipqua pagó 3 pesos por su copia de la tasa, que luego fue pregonada en cada pueblo ("Tributación" 404). Una mirada global a la diligencia sugiere que las autoridades coloniales trataron de organizar un poco la diversidad de productos dados por los indios y de hacer oficial lo que ya había sido consagrado por la costumbre. En total se tasó el tributo de 103 encomiendas, que se ubicaban en el norte y el nororiente del territorio muisca, junto con algunos pueblos que habitaban el piedemonte llanero y, probablemente, aún no estaban completamente sometidos al dominio español. La tasa se organizó siguiendo un formato común, que dividía las obligaciones de los indios en los siguientes rubros: mercancías-dinero, labranzas, trabajadores, madera, caza y pesca, leña, hierba y otros productos. Al final

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 404 20/12/12 5:37

también se anotaba lo que los indios debían darles a los curas doctrineros para su sustento.

Lo primero que se indicó fue el oro y las mantas que los indios tenían que dar. Otros productos susceptibles de ser utilizados como dinero, entre ellos las esmeraldas, la sal, el algodón o el hayo, también fueron mencionados, pero solamente en casos especiales, y se los consideró como un complemento o un sustituto de los anteriores. En cuanto a las labranzas, el cultivo más común fue el de maíz. Le seguían las papas, el trigo, la cebada y la caña de azúcar. En algunos repartimientos se ordenó cultivar pequeñas cantidades de otros productos, como frijoles, garbanzos y habas. La tasación pasaba enseguida al tema de los servicios personales. Básicamente, se pedían dos clases de trabajadores: por un lado, los pastores y gañanes, que debían realizar tareas agrícolas; y por otro lado los "indios del servicio", casi siempre muchachos y muchachas que hacían oficios domésticos. En ciertos casos, como en Cucaita, se especificaba que debían servir "por sus lunas"; o sea, por turnos de un mes, de manera que todos los miembros de la comunidad colaboraran. A cambio, recibirían el vestido y la comida que necesitaran (AGN, *VB* 14, ff. 873 r.-929 v.). La siguiente obligación consistía en proveer materiales de construcción, que eran maderos estantes, estantillos y varas, los cuales se usaban para la edificación y renovación de las casas de los españoles[13]. En términos generales, por cada estante se daban diez estantillos y veinte varas, aunque en algunos casos muy raros no se respetó esta proporción. Como complemento de las necesidades domésticas, casi todos los repartimientos debían atender de entonces en adelante los requerimientos diarios de leña para cocinar y de hierba para los caballos de los encomenderos.

A los indios también se les ordenó cazar algunos animales mensualmente, pescar y entregar petacas con carne salada. Lo más abundante fue la cacería de venados, pero también se pidieron perdices, pájaros y conejos. El resto de obligaciones se pueden dividir en productos minerales, agrícolas y manufacturas. Eran recursos y actividades económicas limitados a ciertas regiones de la provincia, de modo que pocos repartimientos fueron gravados con ellos. Todo dependía de las circunstancias del lugar. La sal y la cal hacían parte de los minerales. Los productos agrícolas eran hayo, miel, frutas, maní, algodón y

[13] Según el diccionario de la Real Academia Española, los estantes eran los maderos que servían de sostén para el armazón de las casas en los países tropicales (*Diccionario de la lengua española. Vigésima primera edición* 641).

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 405 20/12/12 5:37

yopa, en orden de importancia. Entre las manufacturas había cosas tan variadas como cueros de venado y de "tigre danta", cabuya, bonetes, ollas, ovillos de hilo de algodón, cera, sombreros y petacas. Un aspecto importante de esta tasación es que también incluía lo que cada comunidad debía darle al cura destinado para su evangelización. En el documento que se viene comentando, sobre la provincia de Tunja no se anotó esta parte de la tasa, pero gracias a las copias de las tasas de algunos pueblos que han sobrevivido hasta nuestros días, se puede ver que en todos los lugares se ordenó lo mismo. Debían darles a los doctrineros 4 fanegas de maíz al mes, 10 aves de corral a la semana (5 hembras y 5 machos), 12 huevos para los días en que no se podía comer carne, abundante pescado, 1 cántaro diario de chicha, algo de leña y hierba para su caballo, si lo tenía[14]. Durante las épocas de cuaresma no le darían las gallinas, sino solamente el pescado y los huevos. Como la escasez de curas los obligaba a atender varias doctrinas y pasaban cortas temporadas en cada pueblo, los indios solo estaban obligados a darles estas cosas mientras estuvieran en su comunidad[15].

Debe señalarse que la tasación de 1555 tuvo una vida muy corta y tal vez no llegó a cumplirse en ningún lugar; ni siquiera, de un modo aproximado. Los escasos documentos de aquella época que han sobrevivido así lo atestiguan. Por lo general, el incumplimiento de las normas se ha atribuido a la ambición de los encomenderos, quienes nunca respetaron los límites que les imponían las autoridades. Sin embargo, hubo muchas quejas sobre psihipquas que actuaron de la misma forma y que no comunicaron a sus comunidades lo que la audiencia había dispuesto, con el propósito de seguir cobrando lo mismo y poder quedarse con la diferencia. En 1556 la corona fue informada de esta situación por el procurador de Santafé, Pedro de Colmenares, y se expidió una cédula real para que no continuara presentándose (Friede, *Fuentes* 3: 77-78, doc. 336). También hubo casos como el de Suesca, donde el psihipqua y los tybas usaron la excusa de que los papeles se les habían quemado, deteriorado o perdido y por eso seguían cobrando lo que habían acordado antes de 1555 (AGN, *VC* 5, f. 934 r.).

Sin embargo, la razón fundamental para que la tasa no se cumpliera fue la gran cantidad de acuerdos informales, que lograron desvirtuar completamente

[14] Aquí la fanega se usa como medida de capacidad para granos. En Castilla era la cantidad que cabía en un recipiente de unos 55,5 litros. Entonces, 4 fanegas de maíz eran 222 litros.

[15] Estos datos se basan en las tasaciones de Cucaita (AGN, *VB* 14, ff. 873 r.-929 v.), Guatavita (Aguado 1: 419-422) y Susa (AGI, *J* 495, núm. 1, ff. 8 r.-9 v.).

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 406 20/12/12 5:37

lo dispuesto por las autoridades. De entre estos acuerdos, los más importantes se hicieron con la intención de cambiar la parte en oro por mantas, debido a las dificultades que tenían los indios para conseguir el metal. Era algo que a los encomenderos también les convenía, pues recibían los textiles a precios muy bajos y luego los vendían con amplios márgenes de ganancia. Según Germán Colmenares, la equivalencia en oro de las mantas era muy variable y los españoles procuraban manejar la situación a su favor. Se daban 2 o 3 mantas por 1 peso, pero en ciertos lugares se llegaban a dar hasta 6 mantas. Fue después de la visita de Tomás López de 1560 cuando el precio oficial se fijó en 5 tomines de oro corriente. El pago en mantas también fue fomentado para evadir el quinto real. El fiscal García de Valverde promovió un largo pleito desde 1559 hasta 1567, en el cual denunció que los encomenderos recibían las mantas y después las vendían por precios muy altos, sin pagar el quinto (Colmenares, *La provincia* 96-97). Pero las autoridades finalmente acordaron que solo se gravara la parte del tributo expresada en oro y piedras preciosas, lo cual fue un triunfo para los encomenderos e hizo mucho más atractivo el cambio de diferentes productos por mantas.

En algunos casos, las modificaciones se hicieron desde el mismo día en que se informó acerca de las tasas. Por ejemplo, cuando le estaban notificando al psihipqua Iscoca de Susa que debía entregar anualmente 200 pesos de oro de 7 quilates, sucedió algo inesperado. Iscoca, quien no sabía hablar español, comenzó a decir "manta, manta" en voz alta e interrumpió la lectura del documento. Entonces el oidor Briceño le preguntó al intérprete qué estaba diciendo y este respondió que el psihipqua insistía en que no podía dar oro porque no lo había en su tierra y que a cambio quería dar mantas. Los tasadores decidieron analizar la petición y tras una breve reunión aceptaron que diera 260 mantas buenas de 2 varas y sesma en lugar del oro[16]. Con esto, el jefe quedó satisfecho y se pudo terminar la diligencia (AGI, *J* 495, núm. 1, ff. 8 r.-9 v.). Con el psihipqua de Suesca sucedió algo similar. Cuando le notificaron que debía dar 680 pesos de 7,5 quilates más 80 mantas y otra serie de cosas, pidió que en lugar del oro le aumentaran las mantas. El oidor accedió y le ordenó dar 800 mantas al año. Sin embargo, el psihipqua volvió a protestar alegando que era demasiado.

[16] Las mantas que se daban como tributo debían tener esta medida por cada lado. Eran las llamadas "mantas de la marca". Una sesma es la sexta parte de una vara. Por lo tanto son 2 varas y 1/6, que equivalen aproximadamente a 1,81 metros.

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 407 20/12/12 5:37

Entonces los tasadores volvieron a hacer cuentas y llegaron a la conclusión de que tenía razón. Por lo tanto, le rebajaron la cantidad a 720. Con esta nueva cifra el psihipqua quedó satisfecho y aceptó la tasación (AGN, *VC* 5, f. 925 v.).

En otros casos ni los psihipquas ni los encomenderos dijeron nada, pero al marcharse los tasadores, se dirigieron a las notarías para firmar acuerdos extrajudiciales. Por ejemplo, el psihipqua Cuba, de Somondoco, se presentó con su encomendero ante un escribano de Tunja unos meses después de que le fuera notificada la tasación, para dejar constancia de que prefería dar mantas en lugar de oro, e incluso aseguró no saber "qué es oro". Contó que solía darle metal de baja calidad al encomendero, pero este no lo aceptaba porque decía que era cobre, de manera que le había dicho que era mejor que le entregara mantas. El psihipqua manifestó su deseo de seguir haciéndolo de entonces en adelante y de que el trato quedara escrito. Tres años después, en 1558, el mismo psihipqua volvió a presentarse, e informó que había acordado con su amo que en lugar del oro, las mantas, la leña, la madera y los venados que decía la tasa, le daría quinientas mantas. Para cerciorarse, las autoridades lo interrogaron con ayuda de un intérprete y le pidieron que señalara la cantidad con granos de maíz. Entonces contó veinticinco granos y dijo que cada uno representaba "un veinte" de mantas. Luego agregó que la mitad serían mantas blancas y el resto, pintadas y coloradas. La cantidad no era problema, ya que podían darlas cómodamente y "con menor pesadumbre" que las cosas que se habían ordenado en la tasa (AGN, *VB* 19, ff. 514 r.-526 v.). Un procedimiento similar usaron los psihipquas Unicón y Abjanome, de Tota y Guaquira, respectivamente. Tres años después de que fueron tasados sus tributos, el 11 de noviembre de 1558 se presentaron ante el alcalde ordinario de Tunja acompañados por su encomendero, Diego Montañez, y declararon que preferían seguir dándole lo que solían antes de la tasación, pues era mejor para ellos. Por lo tanto, se comprometían a seguir llevándole leña y otras cosas a su casa y a servirle en lo que les ordenara. También se comprometieron a transportar cargas a Vélez, Tocaima, Santafé o "donde les mandara", porque el encomendero les había rebajado cuatrocientas mantas de la tasa[17].

[17] Este documento fue presentado durante la visita de Juan López de Cepeda en 1572, para demostrar que Montañez había hecho un acuerdo con los indios desde hacía muchos años y no cobraba más de lo debido (AGN, *VB* 4, f. 402 r.).

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 408 20/12/12 5:37

Todos los arreglos fueron posteriormente avalados por el visitador Tomás López cuando visitó la provincia en 1560, al juzgarlos favorables para los indios. La visita fue organizada para verificar el cumplimiento de la tasa de 1555 y de las leyes nuevas en el Nuevo Reino. También fue la primera vez que se intentó congregar a los indios en pueblos al estilo español (Colmenares, *La provincia* 55-56). Pero tal medida no tuvo mucho impacto. Solamente sirvió para evidenciar que la tasa no se estaba cumpliendo y que se habían hecho muchos arreglos entre los psihipquas y sus encomenderos, sin que las autoridades se hubieran enterado. Incluso, la tendencia general había sido mantener los acuerdos que tenían desde antes. Por ejemplo, los indios de Gachancipá solían dar unas 320 mantas, pero en 1555 los pusieron a pagar oro. Al principio intentaron cumplir, pero tenían muchos problemas, porque debían viajar a los mercados de Tunja o Vélez, e incluso a lugares más lejanos, para conseguirlo. Entonces acordaron con el encomendero volver a pagar las mantas que solían. En 1560 el psihipqua se lo contó al visitador López, quien consideró que podía autorizar este acuerdo (AGN, *VC* 7, ff. 669 r.-711 v.).

Los indios también presionaron en algunos casos para que la parte del tributo expresada en mantas o en oro se cambiara por trabajo. Por ejemplo, hacia 1560 los de Gachancipá acordaron con el encomendero una rebaja de ochenta mantas a cambio de construir un bohío en Santafé (AGN, *VC* 7, f. 670 r.). En Ubaté, negociaron en varias ocasiones la rebaja, ya no de la cantidad, sino del tamaño de las mantas, a cambio de más trabajo en el campo. En noviembre de 1555 el psihipqua y el encomendero se presentaron ante el oidor Briceño para pedirle que aprobara este acuerdo. El psihipqua declaró que la tasa les mandaba dar 1.180 mantas "de la marca grande", pero se comprometían a hacer una sementera de trigo de 6 fanegas si les rebajaban un palmo. Dos años después hicieron el mismo arreglo ante el cabildo de Santafé, aunque le aumentaron a 6 fanegas y media. Poco después firmaron un contrato en el que se comprometían a sembrar otras 4 fanegas de maíz, beneficiarlo y ponerlo en los aposentos del encomendero, a cambio de la madera que debían darle para su casa (4 maderos estantes, 40 estantillos y 80 varas) (AGN, *VC* 7, ff. 1017 r.-1021 v.).

La gran epidemia de viruelas que azotó la región entre 1558 y 1559 también influyó para que la tasa de 1555 fuera renegociada, de acuerdo con las pérdidas de población que sufrió cada cacicazgo (AGN, *VB* 19, ff. 536 r.-544 v.). Aguado calculó que murieron cerca de 15.000 indios en todo el Nuevo Reino, lo cual significó un duro golpe y afectó notablemente su capacidad productiva (1: 424).

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 409 20/12/12 5:37

Según Francis, la epidemia pudo ser una combinación de viruela y sarampión y la cifra de muertos quizá se haya elevado a unas 40.000 personas, de acuerdo con los cálculos de las mismas autoridades coloniales. Por lo tanto, fue la más severa del siglo XVI y, tal vez, de todo el periodo colonial. Diez años después hubo un brote de influenza, pero su impacto demográfico fue mucho menor ("The Muisca" 97). Los indios le contaron a Tomás López que desde el tiempo de las viruelas los psihipquas habían logrado grandes rebajas en las demoras. En Suesca, por ejemplo, las ochenta mantas buenas que debían dar se rebajaron a cincuenta ordinarias, a partir de 1559 (AGN, *VC* 5, f. 934 r.). En Tópaga el psihipqua contó que desde cuando los tasaron habían dado "cuatro o cinco demoras" y el encomendero les había perdonado unas trescientas o cuatrocientas mantas. Además, en el momento en que las viruelas llegaron a su pueblo era, precisamente, "tiempo de demoras" y quedaron debiendo de 160 a 180 mantas, que aquel nunca les cobró (AGN, *VB* 19, ff. 552 r.-567 v.). En Tuta y Gámeza el encomendero aseguró que durante el año de la tasación no había recibido nada, ni tampoco durante la epidemia de viruelas. El resto del tiempo les había cobrado según lo que decía la tasa (AGN, *VB* 19, ff. 568 r.-577 v.). En Chitagoto el encomendero se quejó de que, aun cuando la tasa del lugar estaba en 2.000 mantas anuales, nunca se las daban completas y a lo sumo lograba reunir 500. Tampoco le daban madera para su casa, ni él se las pedía. Sobre la leña, habían llegado a un acuerdo con el psihipqua: para que no tuvieran que llevarla diariamente hasta su casa, pues el pueblo quedaba demasiado lejos, habían quedado en que le darían dos cargas de hayo al mes, lo cual era un buen arreglo para los indios, por cuanto el encomendero calculaba que la leña valía unos 6 pesos y el hayo, solamente 3. En realidad, en ese momento solo estaban cumpliendo con hacerle las labranzas (AGN, *VB* 19, ff. 592 r.-598 v.).

En todos los lugares visitados por Tomás López se pudo apreciar una gran variedad de arreglos entre los indios y los encomenderos, que mostraban hasta qué punto los intereses de unos y otros habían prevalecido sobre las intenciones reguladoras del Estado colonial. Por ejemplo los indios de Turmequé y Moyazoque contaron que desde 1559 habían acordado que, en lugar de las mantas, preferían enviar a veinticinco o veintiséis indios para que trabajaran en un tejar. El encomendero confirmó el acuerdo y aseguró que, a cambio, los indios habían dejado de pagar las 580 mantas que debían y todo lo demás, excepto las labranzas de trigo y maíz. Pero al mismo tiempo se quejó, pues para él habría sido mejor que le dieran lo que decía la tasa (AGN, *VB* 18, ff. 234 r.-263 v.). En

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 410 20/12/12 5:37

Socotá, para evitarse llevar leña y hierba, los indios acordaron dar tres cargas de hayo, aunque el encomendero se quejaba de que solamente se las daban de vez en cuando y de que valían mucho menos (AGN, *VB* 18, ff. 311 r.-319 v.). Los psihipquas de Gámeza, Ura y Cheva habían hecho en 1556 un arreglo con su encomendero y en 1560 le pidieron al visitador que le diera el visto bueno. Dijeron que en la tasa se ordenaba dar 12 calabazas de miel de 2 azumbres, 250 cargas de leña al año y 5 indios diarios para el servicio ordinario[18]. Pero por estar tan lejos de Tunja, prefirieron dar 64 cargas de hayo y cubrirle con paja un bohío que tenía el encomendero en la misma ciudad (AGN, *VB* 11, ff. 776 r.-840 v.). Andrés López de Galarza, encomendero del Cocuy, declaró que los indios no le daban ni la tercera parte de las mantas que decía la tasa. Sin embargo, su situación era un poco especial. Los grupos que le habían dado en encomienda estaban ubicados en las fronteras nororientales del territorio muisca, en el piedemonte llanero, donde vivían dispersos. Por lo tanto, tuvo que reunirlos y poblarlos en casas. Además, por la epidemia de viruelas no había querido ponerles demasiado trabajo ni obligarlos, por el momento, a darle tributos. Galarza le manifestó al visitador la esperanza de que, una vez lograra juntar a todos los indios, estos podrían cumplir en buena medida con las doscientas mantas y todo lo demás en lo que habían sido tasados (AGN, *VB* 18, ff. 303 r.-293 r.).

Fueron realmente pocas las ocasiones en que los encomenderos se negaron a negociar e hicieron caso omiso de las quejas de los indios. En tales situaciones tuvieron que enfrentar pequeños motines o huidas masivas. Por ejemplo, en 1558 la gente de Tenza se enfrentó al encomendero y algunos optaron por irse del lugar. Entonces el psihipqua decidió acudir a la audiencia, para tratar de rebajar los tributos por la vía judicial. Aseguraba que los 1.200 pesos de oro de 12 a 13 quilates con que habían sido gravados era una cantidad excesiva y pedía que los rebajaran a la mitad. Se ignora cuál fue la decisión de los oidores, pero en todo caso el encomendero tuvo que permitir que le dieran menos demoras en los años siguientes, para que no se fuera toda la gente del pueblo y no lo siguieran denunciando por malos tratos (AGN, *T* 3, ff. 884 r.-893 v.).

La gran cantidad de irregularidades que dejó al descubierto la visita de 1560 y el creciente número de quejas por parte de los indios, los encomenderos y

[18] El azumbre era una medida de capacidad equivalente a unos 2 litros. En este caso serían 12 calabazas de 4 litros, para un total de 48 litros de miel.

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 411 20/12/12 5:37

algunos funcionarios llevaron a que la audiencia comisionara a dos oidores para hacer una nueva tasación en 1562. Este fue el segundo intento de las autoridades coloniales por regular las relaciones tributarias. De esta manera, el oidor Angulo de Castejón fue enviado a la provincia de Tunja y Diego de Villafañe a la de Santafé. Los visitadores debían rebajar los tributos de acuerdo con la disminución que había sufrido la población desde 1555, sobre todo por el impacto de la epidemia de viruelas de 1558-1559. También debían eliminar los servicios personales y los pagos en productos de la tierra cambiando todo por su equivalente en dinero; preferiblemente, en oro. Por último, se les encargó fijar el monto del tributo de manera individual, para que se convirtiera en una responsabilidad de cada hombre adulto y no de la comunidad en su conjunto. Pero los visitadores tuvieron problemas desde el comienzo para cumplir con todos los objetivos, debido a las complejas situaciones que se vivían y a la oposición de blancos e indios. En agosto de 1563 Angulo de Castejón presentó un informe a la audiencia en el que daba cuenta de lo que había hecho y explicaba por qué no había podido cumplir al pie de la letra con su encargo. Empezó analizando los principales problemas que le veía a la vieja tasa de 1555, respecto a lo cual destacó, principalmente, dos. En primer lugar, no estaba claro si el quinto real debía cobrarse a los encomenderos sobre la parte que daban los indios en mantas. Castejón opinaba que lo mejor era eliminar las mantas de la tasación, para aumentar el recaudo de impuestos y para animar a los indios a comerciar y conseguir oro. Por otro lado, en la provincia de Tunja se había establecido la costumbre de avaluar cada manta en 2 tomines, cuando en realidad valían por lo menos 1 ducado; es decir, 3 veces más[19].

Enseguida Castejón explicaba que no había podido hacer un conteo personal y detallado de los indios, por falta de tiempo y de recursos. Por lo tanto, optó por citar a los psihipquas, indios principales, encomenderos y a seis españoles notables de cada sitio, con el fin de que hicieran una estimación (Eugenio, "Tributación" 406). No había elaborado una tasa individual porque consideró que era mejor hacerla por el total de cada pueblo, pues esto permitía a los indios organizarse de acuerdo con sus costumbres. Por ejemplo, en algunos lugares los indios ricos daban más para que los pobres no pagaran nada.

[19] La cuenta que hacía Angulo de Castejón era la siguiente: 2 tomines equivalían a 3,5 reales, que eran 119 maravedís. Un ducado equivalía a 375 maravedís (AGI, *ASF* 188, f. 408 r. cit. en Friede, *Fuentes* 4: 60, doc. 694).

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 412 20/12/12 5:38

En todo caso, había hecho la nueva tasa a razón de 1 manta y 1 peso de "medio oro" (12 quilates) por cada tributario. Pero tuvo que permitir la posibilidad de que los indios escogieran si querían pagar en oro o en mantas, según como lo consideraran más favorable. El precio de las mantas se fijó en 5 tomines, de manera que, si los indios querían reemplazar las mantas por oro, debían dar esta cantidad. En cambio, si optaban por dar solamente mantas, se cambiaría cada peso de oro (8 tomines) por una manta. De este modo se ahorraban 3 tomines. Castejón también explicó que no había podido eliminar completamente la obligación de las labranzas, porque "la tierra no estaba del todo asentada". Insinuaba de esta manera que los indios se habían opuesto y quiso evitar algún levantamiento. Los demás servicios personales habían sido abolidos, pero, de todas maneras, tuvo que permitir que se les siguiera llevando leña y hierba a los encomenderos o su precio equivalente en oro.

Gracias al pleito que instauraron los encomenderos contra la retasa de Angulo de Castejón, sabemos con algo de detalle lo que el visitador ordenó en la provincia de Tunja (AGI, *J* 511, núm. 1, ff. 3 r.-56 v.). Es el mismo expediente en el que se encuentra la tasación de 1555, que ya se ha comentado y se puede apreciar en los anexos (véase tabla 3). Lo más llamativo de los cambios efectuados fue que se eliminó completamente la obligación de entregar indios para que trabajaran como pastores, gañanes y sirvientes. También desapareció la obligación de dar madera para arreglar la casa del encomendero y llevarle periódicamente venados, perdices, pájaros y conejos. Se eliminaron las frutas y los cueros de "tigre danta", aunque a un repartimiento se le ordenó dar petacas. Todo lo demás se mantuvo. Las labranzas, los productos agrícolas, las manufacturas, la leña, la hierba y los minerales se rebajaron significativamente, de acuerdo con el declive de la población. Sin embargo, el oro y las mantas fueron drásticamente aumentados. Por ejemplo, en 1555 tan solo daban oro 54 repartimientos, mientras que en 1562, Castejón obligó a que lo hicieran 104. Únicamente fue excluida de esta obligación la encomienda de Tingamocha, por razones desconocidas. En total, la exigencia de oro anual aumentó de 24.122 a 32.430 pesos de 12 quilates, lo cual significó un incremento del 38,7%. Pero como el visitador hizo que muchos repartimientos que antes no daban oro comenzaran a hacerlo, la carga para los demás se alivió un poco, pues se pasó de un promedio de 447 a 321 pesos por repartimiento. Las mantas también fueron aumentadas, aunque en una menor proporción. De 98 encomiendas que las daban en 1555 se pasó a 104. En

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 413 20/12/12 5:38

cifras totales, mientras en 1555 debían entregarse 30.860, en 1562 se ordenó dar 32.430, lo que significa un pequeño aumento del 5,1%.

Sobre las diligencias adelantadas por Diego de Villafañe en la provincia de Santafé no se tienen datos tan detallados. De acuerdo con la documentación disponible y con fray Pedro Aguado, su actuación fue similar a la de Castejón (1: 430-434). Además, se descubrió una gran cantidad de abusos en el cobro de los tributos, falta de doctrina y servicios personales. Entonces, el oidor decidió consultar con el obispo y con Gonzalo Jiménez de Quesada la forma como debía hacerse la nueva tasación para lograr que se abolieran definitivamente los servicios personales. De este modo, se ordenó que cada indio tributario diera anualmente 1 manta de la marca, 2 tomines de oro y media fanega de maíz (27,75 litros). Además, cada 20 tributarios debían hacer una labranza de media fanega de trigo (0,32 hectáreas).

La nueva tasa generó un gran descontento entre los vecinos de Tunja y Santafé, quienes inmediatamente adelantaron acciones legales para impugnarla. Su principal argumento era que no se podían abolir los servicios personales, pues el trabajo de los indios era indispensable para la economía regional. Además, alegaban que los visitadores no habían contado a los indios personalmente, casa por casa, sino que habían confiado en la palabra de los psihipquas, los "principales" y otras personas. De tal modo, en el caso de Santafé calculaban que había faltado contar más de la tercera parte de la población (AGI, *J* 512 cit. en Friede, *Fuentes* 5: 392-393, doc. 880). Curiosamente, una década después el cacique mestizo de Turmequé, don Diego de Torre, presentó una demanda contra su encomendero, en la que afirmaba exactamente lo contrario. Decía que durante la visita de Castejón el encomendero había engañado al psihipqua y lo había convencido para que dijera que tenía unos doscientos tributarios más. Según don Diego, le había prometido que de esa forma alcanzarían "honra y nobleza" como los de Icabuco. Los capitanes de Turmequé confirmaron después, ante los jueces, que el encomendero les había dicho que si decían que tenían más gente, el pueblo de Turmequé ganaría mucha fama (AGN, *E* 21, ff. 392 r.-594 v.).

El cacique reiteró esta denuncia en un memorial que presentó ante la corona en 1584, donde le aseguraba al rey que los encomenderos habían logrado que se inflara en más de dos tercios la población tributaria (AGI, *P* 196 cit. en Friede, *Fuentes* 8: 392-393, doc. 1182). Pero resulta muy difícil creer que los indios hayan caído en este tipo de engaños, dado el conocimiento que ya tenían sobre el funcionamiento de las instituciones coloniales españolas a comienzos

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 414 20/12/12 5:38

de la década de 1560. Lo más probable es que don Diego estuviera exagerando, usando la estrategia de presentar a los indios como personas ingenuas e ignorantes, que era tan frecuente entre los defensores de los naturales, para lograr que sus denuncias fueran escuchadas. Es un hecho bastante conocido que durante todas las visitas del siglo XVI los caciques intentaron esconder a su gente, mientras los encomenderos presionaron en sentido contrario. Pero de acuerdo con Francis, se puede tener una confianza razonable en las cifras que finalmente quedaban consignadas en los documentos, pues la presión de las comunidades no permitía que unos y otros mintieran tan descaradamente ("The Muisca" 157).

Los vecinos de la provincia de Tunja que se oponían a la retasa de Castejón alegaron también que los indios tenían una mayor capacidad de pago y no eran tan pobres como aparentaban (AGI, *J* 649, ff. 29 v.-30 r.). Contaron que eran grandes mercaderes, que viajaban a muchos sitios; algunos, distantes más de 40 leguas (222 kilómetros). Constantemente iban a Tunja, a Santafé y a los distritos mineros de Tocaima, Ibagué, Mariquita y Pamplona, para comerciar, y así obtenían grandes cantidades de oro. Decían que con la llegada de los españoles las minas habían empezado a ser trabajadas y el comercio se había expandido. Antes, los nativos tenían muchas guerras entre ellos, pero desde entonces se habían vuelto más pacíficos, comían carne de venado y se ponían mantas buenas. Además, eran gentes codiciosas y si el oro no era fino no lo recibían. Agregaban que la llegada de los españoles había generado la expansión de la producción artesanal. Decían que habían aprendido a hacer mantas de lana y alpargatas, que intercambiaban en grandes cantidades.

Uno de los vecinos que declaró en esta ocasión fue el cronista Juan de Castellanos, quien afirmó tajantemente que "nunca los indios de este Nuevo Reino no fueron tan ricos, ni poseyeron tanto oro ni mantas ni esmeraldas u otras cosas como el día de hoy". Lo decía porque antes no había ganado para producir lana ni cuero, pero en ese momento fabricaban jáquimas, cabestros, alpargatas, guantes y alforjas. Angulo de Castejón habría podido tasar el tributo de los indios en 2 mantas y 1 peso, pero únicamente les ordenó dar medio peso y 1 manta. Era una tasa tan reducida que solamente los indios principales y una parte de cada repartimiento pagaban la demora. Además, con veinte días que trabajaran alquilados podían reunir la demora de un año. Los vecinos también se defendieron de las acusaciones por la falta de doctrina alegando que, a pesar de todos sus esfuerzos, no habían tenido éxito en la conversión, por cuanto aquellas eran gentes "de mala digestión", ruines, idólatras y adoradoras

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 415 20/12/12 5:38

del demonio. Todo el oro y las esmeraldas que juntaban eran para sus ofrendas. El fiscal de la audiencia se unió a los opositores de la retasa, pero por razones perfectamente contrarias. Según su parecer, los visitadores no habían cumplido con su comisión, porque al ordenar que siguieran haciendo labranzas y dando indios de servicio permitieron mantener el servicio personal. Además, habían afectado los ingresos de la corona al dar su consentimiento para que se cambiara la parte en oro por mantas. Como el quinto real solamente se pagaba sobre el metal, la recaudación de impuestos bajaría drásticamente.

La audiencia no estaba en una posición muy cómoda. Por un lado, debía cumplir con las directrices de la corona, pero al mismo tiempo quería impedir que el descontento se apoderara de los vecinos del Nuevo Reino y se desatara una rebelión como la del Perú. En 1564 ordenó suspender la aplicación de la retasa hasta que no se analizara el asunto, de manera que volvió a quedar vigente la de 1555, lo cual probablemente no significó ningún cambio. Poco después consideró que los visitadores habían actuado conforme a las leyes y confirmó sus decisiones (AGI, *J* 511, núm. 1). Lógicamente, los encomenderos se negaron a cumplir estas órdenes, por lo cual el asunto tuvo que ser remitido a España, para que el Consejo de Indias tomara una decisión definitiva. Según Aguado, la audiencia decidió convocar a una junta de notables, con participación de los vecinos y las autoridades civiles y eclesiásticas, para calmar los ánimos e intentar que se llegara a un consenso (1: 430-434). Después de muchas deliberaciones, la junta determinó que los servicios personales podían cambiarse por unas cantidades de dinero que permitieran comprar las cosas que se eliminaban. Sin embargo, esto tampoco satisfizo a los encomenderos.

El cabildo de Santafé nombró a Juan Ruiz de Orejuela como representante de sus intereses, para que hablara con los oidores, pero la discusión subió de tono y hubo un altercado en la sede de la audiencia, donde incluso corrió peligro la vida del oidor Villafañe. Según la opinión de Aguado, este intento de rebelión terminó aplacándose por el manejo prudente que le dieron las autoridades y la sensatez de los vecinos. Finalmente, la audiencia permitió que a partir de ese momento cada tributario de la provincia de Santafé diera 1 peso de buen oro y media manta de la marca, y que por cada 20 indios hiciera una labranza de 1 fanega de trigo y otra de maíz. Adicionalmente, volvió a autorizar el uso de gañanes y pastores, con la condición de que se hiciera bajo un contrato llamado *concierto* y se les pagara un salario apropiado. La obligación que tenían los indios de hacer labranzas para sus encomenderos y de darles indios a fin de

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 416 20/12/12 5:38

que trabajaran en diferentes tareas, a pesar de tratarse de una forma muy clara del llamado servicio personal, no solo se mantuvo, sino que se oficializó poco tiempo después y se usó para fomentar entre ellos una serie de cultivos de origen europeo, como el trigo y la cebada. En julio de 1565 el presidente Andrés Díaz Venero de Leyva le introdujo una reforma a la tasa de las encomiendas de la provincia de Tunja, con el fin de aclarar qué productos debían cultivar en cada repartimiento, la extensión de estas labranzas y la cantidad de trabajadores que tenían que dar a sus encomenderos (AGN, *CI* 5, ff. 456 r.-602 v.).

Durante la segunda mitad de la década de 1560 el fiscal de la audiencia siguió insistiendo en que las tasas de Villafañe y Castejón debían suspenderse, porque no habían eliminado los servicios personales y se prestaban para que los encomenderos evadieran el quinto real. De acuerdo con sus cálculos, ya adeudaban una cantidad considerable de dinero por concepto de todas las mantas y productos agrícolas que habían recibido. Por lo tanto, hacia 1567 empezó a procesar a varios vecinos de Tunja embargándoles sus bienes y arrestándolos. La audiencia respaldó su decisión, pero los encomenderos apelaron ante el Consejo de Indias y el asunto fue remitido a España. Los vecinos continuaron esgrimiendo los mismos argumentos y agregaron que el visitador no había pedido su opinión a una persona experimentada, como el obispo. Tampoco había tenido en cuenta lo que los indios cultivaban y cogían en sus tierras, pues en esa región no había oro, sino algodón y mantas. Por eso debían permitir que estos productos se siguieran dando. Pero insistieron en que el quinto real solamente se pagara sobre la parte en oro y no como entonces pretendían los oficiales de la Real Hacienda, incluyendo también las mantas, los cueros de animales y otras cosas. El Consejo de Indias recibió el proceso y tomó una decisión en 1568. Ordenó suspender definitivamente la retasa de Castejón en la provincia de Tunja y le ordenó a la audiencia que enviara a un nuevo visitador, para que corrigiera todos los errores de su antecesor. Por otro lado, mandó que los encomenderos presos por deudas fueran liberados y que desde ese momento en adelante solo se cobraran quintos sobre lo que los indios pagaban en oro o plata (AGI, *J* 511, núm. 1).

Las retasas de Castejón y Villafañe estuvieron rodeadas de toda clase de problemas y conflictos de interés, los cuales hicieron que, en la práctica, nunca se aplicaran. La lucha que adelantaron los encomenderos ante los tribunales resultó efectiva y ayudó a que se mantuvieran los acuerdos a los cuales se había llegado con los psihipquas y sus comunidades a finales de la década de 1550. En

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 417 20/12/12 5:38

los años posteriores las controversias continuaron, pero poco a poco fue bajando el tono, a medida que se lograban nuevos pactos entre psihipquas y encomenderos. Hubo algunos casos aislados en que estos últimos abiertamente se negaron a cumplir lo dispuesto por los visitadores e hicieron algunas demostraciones de fuerza, como romper los documentos de la tasa. Por ejemplo, el psihipqua y los tybas de Cucaita contaron que al poco tiempo de terminada la visita de Castejón, el padre de la doctrina les había quitado la tasa, para quemarla, y luego los azotó. Cuando se quejaron con el encomendero, este no les prestó ninguna atención. Sin embargo, nunca fueron a denunciarlos ante las autoridades y el episodio solamente se conoció diez años después, cuando se lo contaron al visitador Juan López de Cepeda, aunque no para denunciar los malos tratos, sino para explicar por qué no sabían cuánto debían tributar (AGN, *VB* 14, f. 886 r.). Al parecer, ellos tampoco estaban muy interesados en que estas órdenes se cumplieran. En otros lugares, como en Monquirá, los indios no tuvieron ningún cuidado con los papeles y estos se perdieron o deterioraron. Cuando, muchos años después, durante la misma visita, les preguntaron por la tasa, dijeron que no la tenían, porque "estaba podrida y la echaron por ahí" (AGN, *VB* 5, f. 374 r.).

A partir de 1562 volvieron a darse en el territorio muisca las mismas negociaciones que se dieron después de 1555. Hacia 1565 la audiencia conoció que en muchos pueblos se hacían tratos para cambiar las demoras sin permiso de las autoridades y tuvo que tomar medidas para prohibirlo (Ortega 287). Sin embargo, hay evidencias de que estos esfuerzos fueron en vano, pues era una situación generalizada, que ya se había convertido en una tradición. El caso de Cucaita puede servir nuevamente como ilustración. Cuando se realizó la visita de 1571 los indios daban unas demoras muy diferentes de las que se habían mandado. Según la tasa de 1562, debían pagar 350 pesos de oro de 12 quilates y 350 mantas de la marca, pero solamente daban 240 pesos, en forma de unos "tejuelos", y 132 mantas de algodón grandes de la marca, aunque algunas veces el encomendero aceptaba que fueran comunes. Las labranzas, que consistían en 10 fanegas de maíz, 8 de cebada, 5 de garbanzos y 1 de frijoles, se habían reducido a 4 "medias fanegas" de maíz cerca de los aposentos del encomendero, 1 labranza grande de trigo, cuya extensión desconocían, y otra pequeña de lino. No dijeron nada sobre las 400 cargas de leña anuales, las 3 cargas de hierba diarias, los 16 panes de sal de una arroba y los 8 cahíces de cal. Pero contaron que cuatro indios se mantenían cuidando el rebaño de ovejas, haciendo turnos

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 418 20/12/12 5:38

que duraban dos días. A estos les pagaba el encomendero con una manta y la comida necesaria (AGN, *VB* 14, f. 887 r.).

La situación en que se encontraba el cercano cacicazgo de Ramiriquí-Tunja era similar. El psihipqua comentó que "la carta de la demora" de 1562 estaba en poder del encomendero y no recordaba lo que decía. Enseguida pasó a contar las cosas que le daban. Cepeda pudo entonces constatar los cambios que se habían introducido durante los últimos diez años. Los 500 pesos de medio oro y las 500 mantas de la marca se habían convertido en 500 pesos de 10 quilates y en 500 mantas pequeñas blancas, pintadas y coloradas. Pero Ramiriquí aclaró que desde hacía 3 años les rebajaban 62 mantas anuales a cambio de ciertos servicios que le hacían al encomendero. Según la tasa, debían estar sembrando 10 fanegas de maíz, otras 10 de trigo, 5 de cebada, 2 de papas y 1 de frijoles, pero en lugar de esto hacían 2 labranzas de maíz de 3 fanegas al año, en las cuales realizaban todo el proceso de cavar la tierra, desyerbar, sembrar, recoger y llevar hasta la casa del encomendero. Además, le hacían 2 labranzas de trigo y 1 de cebada, cuya extensión desconocían, en un sitio llamado La Laguna, a 2 leguas del pueblo, para las cuales les daban unos bueyes a fin de arar la tierra, pero ellos desyerbaban, recogían el grano y lo ponían en un bohío. Sobre las 750 cargas de leña anuales y las 3 de hierba diarias, el psihipqua dijo que solamente entregaban 50 cargas de leña cada 6 meses, pero la hierba se había aumentado a 8 cargas al día. Las 12 arrobas de sal anuales eran, tal vez, lo único que se cumplía al pie de la letra, pero no se dijo nada sobre las 20 cargas de cal, el cultivo de caña y las 10 cargas de cabuya que también estaban en la tasa. Tal vez, a cambio de todo eso, el psihipqua Ramiriquí enviaba a dieciséis indios para que trabajaran como pastores y gañanes (AGN, *VB* 9, f. 776 r.).

Como en años anteriores, la principal modificación fue el cambio del oro por mantas. Los indios consideraban que esto era más cómodo y más acorde con sus costumbres. Los encomenderos, por su parte, también encontraron la forma de sacar provecho de esta situación, al recibir las mantas por unos precios muy bajos, para luego venderlas y obtener ganancias nada despreciables. En Turmequé, por ejemplo, las autoridades indígenas acordaron que darían 1 manta por cada 5 tomines. Fue un arreglo que, claramente, favoreció al encomendero, porque se hizo exactamente lo contrario de lo que había dispuesto el visitador (AGN, *CI* 61, f. 472 r.). Es decir, lo que estipulaba la tasa era que los indios podían dar 5 tomines en lugar de 1 manta, pero si querían dar mantas, debía hacerse una equivalencia de 1 peso (8 tomines) por cada una. Con esto

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 419 20/12/12 5:38

ganaban 3 tomines. Sin embargo, al invertir la equivalencia era el encomendero quien se quedaba con los 3 tomines. En 1562 el repartimiento de Turmequé fue gravado con 1.200 pesos de medio oro, 1.000 mantas de algodón de la marca, una serie de labranzas, leña, hierba y comida para el padre doctrinero. Por lo tanto, si los indios decidían cambiar el oro por mantas tenían que dar 1.200 mantas adicionales, para un total de 2.200. Sin embargo, como el encomendero las valoraba solamente en 5 tomines, le terminaban entregando 1.920 mantas, que sumaban un total de 2.920. De esta forma, recibía cada año 720 mantas más de las que realmente le correspondían. Además, luego podía venderlas en los mercados por 9 o 10 tomines, con lo cual obtenía el doble de ganancia[20].

A los indios esta situación no parecía molestarles y nunca se quejaron. Cuando don Diego de Torre asumió el cacicazgo en 1571 el arreglo estaba vigente y lo cumplió durante los tres años siguientes. Sin embargo, por alguna razón decidió romper el acuerdo en 1574 y demandó al encomendero. Según sus cálculos, por aplicar esta fórmula desde hacía más de 12 años, los indios habían pagado cerca de 8.500 pesos más de lo que les correspondía. Así mismo, como todos los encomenderos de la provincia de Tunja estaban obligando a los indios a pagar el tributo en mantas y no pagaban el quinto real, calculó que el fraude que le hacían a la corona podía ascender a unos 40.000 pesos en toda la región. Por lo tanto, le pidió a la audiencia que el dinero fuera devuelto y anunció que de ese momento en adelante prefería seguir pagando en oro. Sin embargo, en el transcurso de las investigaciones, los indios aclararon que el pueblo de Turmequé solamente pagaba 1.680 mantas, no las 1.920 que decía don Diego. Los jueces les pidieron que llevaran unas mantas para medirlas, y las blancas, que consideraban "de la marca", resultaron de 9 palmos. Las pintadas y coloradas no llegaban a tener las dimensiones requeridas, pero las consideraban buenas. Por cada veinte mantas, daban tres o cuatro coloradas y pintadas. El maíz y las papas que tenían eran intercambiados por algodón, el cual posteriormente hilaban para hacer las mantas de la demora. Contaron que

[20] Según don Diego de Torre, las mantas se vendían a 15 pesos (120 tomines) la docena. Este precio no es exagerado. Aunque el cacique hizo el cálculo en 1574, hay evidencias de que algunos encomenderos vendían mantas en Tunja por precios similares a comienzos de la década de 1580. Por ejemplo, Pedro García Ruiz le vendió a Antonio de Vilches 418 mantas, por las cuales este pagó 527 pesos y 1 tomín de oro de 20 quilates, el 19 de septiembre de 1582. Esto significa que pagó por la docena un poco más de 15 pesos (121 tomines) (AHRB, *NS* 24, ff. 251 r.-251 v.).

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 420 20/12/12 5:38

"muchos días después" de haber pasado la visita de Castejón el encomendero les preguntó en qué querían pagar, si en mantas o en oro, a lo cual ellos respondieron que no podían darle oro, porque eran pobres y preferían darle mantas. Cada manta de las que le habían dado valía unos 10 tomines de tejuelos de oro, de los que circulaban entre los indios, y según ellos nunca les habían pedido 1 peso y medio por cada manta. Los jueces les preguntaron a algunos testigos sobre las denuncias hechas por don Diego, pero estos se limitaron a reiterar que ellos no daban oro y que lo demás no lo entendían (AGN, *E* 21, ff. 392 r.-594 v.).

Las tasas oficiales también fueron modificadas en algunas ocasiones por la vía judicial. Los indios lograron de esta manera notables rebajas y la devolución de algunos bienes. Por ejemplo, algunos encomenderos y administradores de encomienda fueron obligados a restituirles a los psihipquas ciertas cantidades de oro y mantas, entre marzo y abril de 1569, como compensación por ciertos abusos que se habían denunciado y por no haber tenido doctrina suficiente. En estos casos, la rebaja de tributos fue usada como una forma de multar a los blancos y resarcir a los indios. El encomendero y el administrador de Tota tuvieron que devolverle al psihipqua 70 pesos de oro de minas, en presencia de las autoridades eclesiásticas de Tunja. Con 10 pesos se mandaron decir 2 misas por los indios muertos, que se le encargaron al padre Juan de Castellanos, y con respecto a los 60 pesos restantes se llegó a un acuerdo con el psihipqua para rebajarle 80 mantas de la demora, a razón de 6 tomines por manta. El jefe dejó constancia de que quedaba muy conforme con este arreglo. Compromisos similares se hicieron con los psihipquas de Cuyaguey, Boavita y Morcote, a quienes se les rebajaron entre doscientas y cuatrocientas mantas por la misma razón (AHRB, *NS* 21, ff. 36 r.-36 v., 92 v.-93 r., 256 r.-257 r.).

La última tasación importante que se hizo durante el periodo que comprende esta investigación fue la del oidor Juan López de Cepeda, en 1572. Fue el resultado de la visita que realizó a la provincia de Tunja entre 1571 y 1572. En la región de Santafé no hubo visitas durante estos años. Cepeda fue enviado a cumplir las órdenes dadas en 1568 por el Consejo de Indias para que se volvieran a tasar los tributos de los repartimientos de Tunja y se corrigieran los múltiples errores que habían hecho fracasar las medidas tomadas en 1562 por Castejón. Afortunadamente, la documentación que produjo esta visita es la que mejor se ha conservado entre todas las que se hicieron durante el periodo que se viene analizando. Son decenas de expedientes, con miles de folios, que requieren un análisis detallado, el cual excede los límites de esta investigación.

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 421 20/12/12 5:38

Por tal motivo, vamos a señalar únicamente los aspectos más relevantes. Sería deseable que en el futuro se emprendieran investigaciones con base en esta fuente, tan rica en información demográfica, económica y cultural.

El visitador se desplazó personalmente a cada uno de los pueblos y realizó un conteo detallado de la población, en el que anotó nombres y edades. Luego interrogó a las autoridades indígenas, a los encomenderos, a los curas y a otras personas. También organizó reuniones con toda la comunidad, verificó el estado de la evangelización y persuadió a muchos psihipquas e indios principales de que se bautizaran, ofreciéndose como padrino. Cepeda había recibido instrucciones para que la mayor parte de las demoras fueran tasadas en oro y para eliminar definitivamente los servicios personales. Si los encomenderos querían que los indios siguieran trabajando para ellos, debían pagarles un salario justo y hacer conciertos (contratos laborales) ante las autoridades. Se consideraba que 6 mantas o 6 pesos de oro corriente era el salario anual que había que pagarles, junto con el vestido, la comida y algunos cuidados médicos. De este modo también se estableció la equivalencia oficial de 1 manta por 1 peso de oro (Eugenio, "Tributación" 406).

Sin embargo, tal como había sucedido en ocasiones anteriores, el visitador tuvo que ceder ante las realidades locales y las presiones de las comunidades indígenas y los encomenderos, de manera que no se pudo convertir completamente el tributo en dinero, ni abolir la obligación de servir y hacer labranzas para los encomenderos. Tampoco se logró convertir la demora en un asunto individual y siguió siendo una responsabilidad colectiva. En general, se mantuvo una cantidad variable de oro por cada tributario en los diferentes lugares y dos mantas de algodón de la marca. Ya por aquel entonces, en muchos repartimientos se habían desarrollado rebaños de ovejas y el visitador había introducido la novedad de que cada hombre en edad de tributar diera media manta de lana. La décima parte debía entregarse al protector de naturales, para repartirlas entre los niños huérfanos, los ancianos y todos los necesitados. Es posible que la costumbre de destinar una porción de los tributos para las personas desamparadas de la comunidad ya se hubiera practicando y tuviera raíces prehispánicas, aunque tampoco puede descartarse que fuera una política creada y fomentada por la corona española. Lo cierto es que fue la primera vez que las autoridades coloniales dieron instrucciones explícitas en este sentido, pero se ignora si llegaron a cumplirse. La obligación de hacer labranzas de productos como trigo, cebada, maíz, frijoles y garbanzos se mantuvo, aunque se disminuyó un poco el

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 422 20/12/12 5:38

área que se debía sembrar. Igualmente, se conservó la obligación de entregar indios para que trabajaran en diferentes oficios, pero se hizo mucho énfasis en que había que pagarles un salario justo. Por otro lado, los encomenderos fueron obligados a consignar anualmente, en una caja de tres llaves en Tunja, la parte que les correspondía del pago del estipendio de los curas doctrineros, y a los indios se les quitó la obligación de darles lo necesario para su sustento. Al terminar la visita, Cepeda redactó unas ordenanzas para el buen gobierno de los indígenas, que fueron promulgadas en Tunja.

El caso de Cucaita puede servirnos, una vez más, para ilustrar lo sucedido durante la visita a un lugar específico (AGN, *VB* 14, ff. 889 r., 910 r.-912 v.). Cepeda encontró en 1571 una población de 322 indios útiles, que se dedicaban a cultivar maíz, papas, *chibias* y frijoles. Además, hilaban y tejían mantas, eran pintores, mercaderes y artesanos que elaboraban cinchas, jáquimas y alpargatas. El psihipqua Zipagane y sus tybas dijeron que no tenían inconveniente en pagar la demora en oro y mantas, como hasta entonces lo habían hecho. Unos meses después, cuando concluyó la visita, Cepeda elaboró las tasas oficiales y las dio a conocer a todos los interesados. La de Cucaita se hizo el 21 de junio de 1572, e introducía los siguientes cambios con respecto a la de 1562. Los 350 pesos de medio oro y las 350 mantas de la marca se incrementaron a 675 pesos (450 pesos de 18 quilates), 322 mantas de algodón de la marca y 322 mantas de lana, con la condición de que el encomendero les diera la materia prima a los indios y luego se entregaran 32 a los niños huérfanos y la gente pobre del lugar. Era un aumento importante, si se tiene en cuenta que la población tributaria en esos 10 años había disminuido en un 8%, al pasar de 350 a 322.

Las labranzas de trigo y cebada también sufrieron un fuerte aumento, pues se multiplicó por cuatro el área que se debía cultivar. De 10 y 5 fanegas se pasó a 40 y 20, respectivamente. El área de frijoles también creció: pasó de 1 a 2 fanegas. Además, se agregó la obligación de hacer unas labranzas de papas (3 fanegas), linaza (3 fanegas) y garbanzos (1 fanega). El único cultivo que se redujo fue el de maíz, que pasó de 10 a 8 fanegas. Las 400 cargas de leña anuales, las 3 de hierba diarias, las 16 arrobas de sal y los 8 cahíces de cal fueron eliminados, pero se creó la obligación de dar 100 cargas de carbón al año. Por último, el encomendero debía depositar en la caja de 3 llaves de Tunja los 60 pesos de oro de 18 quilates que le correspondían del estipendio del cura doctrinero. En resumen, los cambios más importantes consistieron en aumentar la parte en oro y mantas (incluyendo las nuevas mantas de lana); fomentar los cultivos de origen europeo

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 423 20/12/12 5:38

introduciendo algunos, como el de linaza, y aumentando dramáticamente el área cultivada de otros, como los de trigo y cebada; crear algunas formas de protección de los desamparados de la comunidad; intentar una vez más la abolición de los servicios personales y garantizar el pago de los curas doctrineros.

El encomendero de Cucaita no quedó satisfecho e inmediatamente apeló la decisión ante la audiencia. Aseguraba que era un pueblo muy rico y los indios podían dar más. Según su testimonio, ejercían una gran variedad de oficios, que les reportaban grandes utilidades. La región estaba llena de cultivos de maíz, trigo, papas y había un comercio muy activo de mantas de lana y algodón, hayo, sal, leña, hierba, cal y carbón, que ellos mismos producían. Además, criaban muchas gallinas y eran hábiles artesanos en la fabricación de maures, alpargatas, petacas, esteras, cinchas, jáquimas y toda clase de sobrecargos. Finalmente, el lugar era un centro productor de joyas y sus pobladores tenían fama de ser muy buenos "oficiales plateros". Para el encomendero, el intenso comercio que generaba la cercanía con la ciudad de Tunja favorecía mucho a los indios de Cucaita, hasta tal punto que se los podía considerar como "los más ricos que hay en esta provincia". Sin embargo, se quejaba porque el visitador no había considerado estas circunstancias ni se había dado cuenta de que el cacique y sus capitanes le habían mentido.

Las quejas del encomendero se unieron a la gran cantidad de voces que manifestaron su descontento con las medidas tomadas por Cepeda. Por un lado estaban los vecinos, quienes consideraban que la tasación iba en contra de sus intereses, y por el otro, los indios y sus defensores. En los memoriales que don Diego de Torre presentó en España en 1584 contó que durante esta visita había conocido algunos casos como el siguiente: Cepeda había ordenado hacer una lista de los indios útiles, para después confrontarla en persona. Entonces un encomendero fue a su repartimiento llevando varios caballos cargados de mercancías y dijo que su amigo Pedro Valenciano, quien había sido encomendero del mismo lugar, había muerto en España y un oidor iría a repartir unas mercancías que el difunto les había dejado en su testamento. A los que fueran casados y tuvieran mucha familia les darían más. Enseguida les manifestó que debían anotarse en una lista y que mientras más gente pusieran sería mucho mejor. De modo que los indios anotaron a todos los que pudieron e incluso trajeron hombres de otros pueblos. Después se comentaba que en este lugar vivían unos 400 tributarios, pero al final habían sido registrados cerca de 1.800. Cepeda no se dio cuenta del engaño y, si lo hizo, prefirió callarse (AGI, *P* 196,

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 424 20/12/12 5:38

Friede, *Fuentes* 8: 236-274, doc. 1182). Sin embargo, hay pocas razones para pensar que un episodio como este realmente haya sucedido. Una visita era un acontecimiento tan importante que todos los indios de la región tenían conocimiento de ella. Las noticias circulaban de un lugar a otro con relativa rapidez y habría sido muy difícil para un encomendero engañar a los indios acerca del propósito de la llegada del oidor. En todo caso, el relato da una idea de las historias que circulaban unos años después, en un ambiente donde todo el mundo murmuraba y los fraudes eran muy frecuentes.

Las actuaciones del visitador también fueron cuestionadas desde las altas esferas del gobierno neogranadino. En enero de 1575 el fiscal de la audiencia puso una demanda contra las medidas que había tomado y contra todos los encomenderos de la región, para que la tasa fuera reformada a favor de los indios. Los argumentos en que se basaba se habían convertido ya en un lugar común y su constante repetición indica la impotencia que sentían los representantes del Estado colonial ante una realidad que los desbordaba. El fiscal recordó que desde los tiempos del licenciado Angulo de Castejón los encomenderos habían recibido mantas en lugar de oro, por un precio de 5 tomines, cuando en realidad valían de 8 a 10 tomines, y consideró que Cepeda había sido negligente por no ordenarles a los encomenderos devolver las cantidades adicionales cobradas fraudulentamente. Además, los tributos no se habían tasado completamente en oro, ni se habían cobrado los quintos reales que se adeudaban. Para el fiscal, los argumentos de los indios y de los encomenderos sobre la dificultad de conseguir el metal eran simples excusas. Aunque fuera cierto que no lo tuvieran, podían obtenerlo fácilmente mediante el comercio con otras provincias, como Vélez, Pamplona o el Río del Oro. Otro asunto grave era que Cepeda tampoco había cumplido con la orden de abolir el servicio personal y, en cambio, había aumentado los tributos hasta unos niveles que los indios no podían alcanzar (AGN, *VB* 14, f. 914 r.).

A raíz de la gran cantidad de quejas provenientes de los vecinos, los indígenas y algunos funcionarios, la audiencia tuvo que suspender en 1575 la aplicación de la tasa establecida por Cepeda y convocó una junta para estudiar las ordenanzas que este había promulgado. Después de arduas deliberaciones, los oidores decidieron revocar una parte de las medidas, pero mantuvieron los aspectos más importantes relacionados con el tributo, la doctrina y la administración de las comunidades indígenas. De este modo, entre 1575 y 1577 se expidieron nuevas tasas para la mayoría de los repartimientos de la provincia de Tunja. Entre los cambios más significativos que se hicieron, se restableció la

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 425 20/12/12 5:38

obligación de proveer de comida a los curas doctrineros que atendían cada repartimiento durante el tiempo en que estuvieran ejerciendo su labor. Su salario o estipendio quedó fijado en 50.000 maravedís al año (unos 125 pesos de oro de 20 quilates), que debían pagarse proporcionalmente entre todos los encomenderos cuyos repartimientos fueran atendidos por el mismo sacerdote[21]. También se ratificó la orden de pagar los tributos delante del doctrinero y del escribano del cabildo de Tunja, quien debía tener un libro para tal efecto.

La audiencia también apoyó la necesidad de hacer "labranzas de comunidad", con el fin de atender necesidades de interés general y alimentar a los huérfanos, ancianos y desvalidos. Por cada 60 indios se debía cultivar 1 fanega, que podía ser de maíz, trigo, hayo o algodón. Las ganancias se guardarían en una caja de dos llaves, las cuales quedarían en poder del cacique y del encomendero, quien debía llevar un libro y rendirle cuentas a la audiencia. Evidentemente, era una medida muy difícil de cumplir y hasta el momento no se tiene evidencia de que las labranzas de comunidad se hayan hecho en los repartimientos del altiplano cundiboyacense, ni de que sus ganancias hubieran sido administradas como la audiencia pretendía. Seguramente, las comunidades tenían mecanismos para atender a las personas desvalidas y cubrir ciertos gastos de interés general, pero dichos mecanismos dejaron muy pocas huellas en el registro documental. La audiencia ratificó, igualmente, las ordenanzas que indicaban que si un indio se enfermaba o envejecía debía dejar de tributar. Las mujeres tampoco estaban obligadas a hacerlo y no debían ser enviadas al "alquiler"[22]. Si algún cacique incumplía estas órdenes sería multado con 4 pesos. La segunda vez se doblaría la pena y el dinero se destinaría a la construcción de iglesias. Si lo hacía por tercera vez sería suspendido un año de su cacicazgo. Otra novedad importante fue que por primera vez se tasaron los tributos que los indios debían darles a sus caciques, como se verá enseguida (AGI, *P* 196, ramo 8 cit. en Friede, *Fuentes* 6: 451-474; Colmenares, *La provincia* 106).

[21] En 1571 los pesos de oro de 20 quilates valían 400 maravedís. Por ejemplo, este fue el valor que se utilizó en un proceso del cacique de Tibasosa, don Alonso de Silva, el 2 de abril de 1571 (AGN, *CI* 61, f. 62 v.).

[22] El "alquiler general" era una obligación parecida a la mita peruana. Un porcentaje de la población masculina económicamente activa debía presentarse periódicamente ante las autoridades para proveer de mano de obra a quienes lo necesitaran. Los indios eran usados en las obras públicas, las unidades agrícolas y ganaderas, los talleres artesanales o las minas. A cambio debían recibir comida, cuidados médicos, vestido y un salario.

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 426 20/12/12 5:38

Según Colmenares, la modificación de las tasas decretadas por Cepeda que se hizo entre 1575 y 1577 desembocó en el establecimiento de una relación fija entre las áreas sembradas y la cantidad de tributarios. En algunos cultivos, como el de maíz, poco a poco se cambió la costumbre de sembrar para el encomendero por la de entregar el producto ya cosechado. También se impuso la obligación de que el 4% de la población activa fuera contratada en un lugar distinto de su pueblo a cambio de un salario. Pero el tributo siguió siendo una responsabilidad comunitaria y no individual. A la larga, el resultado general fue que las tasas nuevamente se adaptaron a la situación de cada repartimiento y se llegó a una especie de equilibrio que duró hasta finales del siglo XVI (Colmenares, *La provincia* 96; Eugenio, "Tributación" 406). Las siguientes modificaciones importantes se harían en la visita de Egas de Guzmán en 1595-1596, la cual se sale del periodo que se viene estudiando. En síntesis, los cambios institucionales relacionados con la regulación del tributo pueden resumirse en las etapas que se ilustran en la tabla 12.

Tabla 12: Evolución institucional del tributo en el altiplano cundiboyacense (1537-1577)

Fecha	Etapa
1537-1539	Obtención de excedentes por medio de saqueos como botín de guerra.
1555	Primera tasación hecha por el oidor Francisco Briceño y el obispo fray Juan de los Barrios.
1562	Retasa de Angulo de Castejón (Tunja) y Diego de Villafañe (Santafé).
1564	Suspensión de la retasa.
1565	Modificaciones a la retasa. Vuelve a entrar en vigencia la tasa de 1555.
1572	Tasación del oidor Juan López de Cepeda (solamente en la provincia de Tunja).
1575-1577	Modificaciones individuales realizadas por la Real Audiencia.

Fuente: Colmenares (La provincia 96).

El tributo a los psihipquas (el tamsa)

Hemos visto la forma como se implantó la obligación de pagarles tributos a los encomenderos en los cacicazgos del territorio muisca y destacamos que fue un proceso conflictivo, en el que se mezclaron las tradiciones de ambas culturas, cuyo resultado estuvo marcado por la negociación entre todos los

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 427 20/12/12 5:38

grupos de interés. El tributo español ha sido uno de los temas más estudiados por los especialistas en el siglo XVI, lo cual se explica fácilmente si tenemos en cuenta el enorme valor que tenía para el Estado colonial, que se tradujo en una inmensa masa documental producida por todo tipo de instituciones civiles, eclesiásticas y particulares. Desgraciadamente, no sucede lo mismo con respecto al tamsa, el tributo que los muiscas siguieron dándoles a sus psihipquas. Al comienzo de esta sección se mostró la forma como las costumbres tributarias prehispánicas se prolongaron en el tributo español y se mezclaron con las tradiciones castellanas. De cierta manera, podemos asumir que los encomenderos reemplazaron a los psihipquas mayores, los jefes de los cacicazgos compuestos, y en esta medida hubo cierta continuidad. Pero sabemos que los indios continuaron pagándoles tributo a sus jefes locales, en relación con lo cual también debieron presentarse cambios importantes, si bien la información que se tiene es muy parca en este sentido. El interés de la corona se orientaba a regular las relaciones tributarias entre los blancos y los indios, pero rara vez se preocupó por controlar lo que pasaba en el interior de las comunidades. Gracias a esto, los indígenas pudieron seguir practicando sus costumbres con respecto al tamsa, aunque con toda seguridad los ingresos de los caciques coloniales debieron ser menores que los de sus ancestros en tiempos prehispánicos, cuando no existía esta doble tributación.

De vez en cuando, las fuentes mencionan que los indios seguían haciendo labranzas para los caciques, les construían y renovaban sus cercados, y les daban mantas, oro y otros productos con cierta regularidad. Sin embargo, en el estado actual de nuestros conocimientos resulta imposible cuantificar las magnitudes de estos bienes y servicios, o determinar sus principales líneas de evolución. En casi todas las visitas que se realizaron desde 1560 en el altiplano cundiboyacense se incluía una pregunta sobre lo que los indios daban en tiempos prehispánicos, pero en la mayoría de los casos se limitaban a dar respuestas muy vagas, sin detenerse en cantidades específicas. Aquí resulta importante tener en cuenta que ellos sabían muy bien que la intención de esta pregunta era determinar su capacidad de pago y aplicar las instrucciones que había dado la corona de poner tributos más bajos de los que tenían antes. Por lo tanto, la información que daban a los visitadores, además de ser imprecisa, tendía a estar muy por debajo de la realidad, y de este modo se puede crear la falsa imagen de que la carga tributaria prehispánica era muy baja con respecto a lo que se impuso después de la Conquista. Por ejemplo, el cacique don Hernando, del

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 428 20/12/12 5:38

pueblo de Tunjuelo, le dijo en 1563 a Diego de Villafañe que procuraba no molestar a los indios con tributos, aunque cada año le hacían sus labranzas y cuando iban a trabajar le llevaban "algo de oro corriente" y "algunas mantas chingamanales", las cuales, de todos modos, no les representaban mucho trabajo. Era una tradición que se tenía desde antes de que los cristianos entraran en la tierra, si bien aseguró que en esa época se daba mucho más a los psihipquas (AGN, *VC* 5, ff. 909 r.-912 r.). Un indio principal de Simijaca se expresó en términos similares. Según dijo, el único tributo que le daban a su cacique era una labranza de maíz. Sin embargo, había escuchado que antes de que él naciera también le entregaban algunas mantas, aunque ya era una costumbre olvidada (AGN, *VC* 4, f. 944 r.).

La corona española no se preocupó mucho por intervenir en las relaciones tributarias de las comunidades indígenas con sus jefes tradicionales y cuando lo hizo fue con la intención de evitar los supuestos abusos que se cometían, tal cual se había denunciado en otros espacios coloniales, como México y el Perú. Durante la segunda mitad del siglo XVI este tema no fue una prioridad en el Nuevo Reino y no se llegaron a tomar medidas en este sentido, más allá de algunas recomendaciones generales para que se vigilaran las actuaciones de los caciques frente a sus subordinados. Además, tampoco se han encontrado quejas de las comunidades contra sus jefes por este motivo. Si los abusos existieron no fueron conocidos por las autoridades coloniales, y los conflictos seguramente fueron solucionados a través de mecanismos tradicionales que no dejaron huellas en los archivos. Sabemos que por lo menos desde 1561 se ordenó que los visitadores anotaran claramente en las tasas las partes del tributo que correspondían a los encomenderos, los curas y los caciques (AGI, *ASF* 533, lib. 2, f. 229 r. cit. en Friede, *Fuentes* 4: 232-233, doc. 624). Sin embargo, hubo por lo menos tres visitas al altiplano cundiboyacense durante los quince años siguientes y en ninguna de ellas se cumplió la orden.

La primera vez que se regularon los tributos que las comunidades debían a los caciques fue en las modificaciones que la audiencia les hizo entre 1575 y 1577 a las tasas de la visita de Cepeda. La tasa de Oicatá y Nemusa, un cacicazgo promedio del altiplano, con unos 383 tributarios, puede servirnos para ilustrar lo que las autoridades consideraban que un cacique había de recibir de su gente a finales del periodo que aquí se viene analizando. Lo primero que se debe notar es que eran tres cosas básicas: mantas, labranzas y mano de obra. Sin embargo, al considerar detalladamente las condiciones anotadas en el documento

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 429 20/12/12 5:38

se descubre que la intención de la audiencia era que las comunidades aportaran únicamente su fuerza de trabajo[23]. En este caso, debían darle al cacique 150 mantas de algodón, lo cual significa, más o menos, una proporción de 1 manta por cada 2,5 tributarios. Pero el cacique debía darles la materia prima, de manera que solo estaban obligados a tejerlas. Con las labranzas sucedía algo similar. La comunidad debía cultivar para su jefe 8 fanegas de maíz, 3 de frijoles y 3 de papas, pero él tenía que darles la semilla y las herramientas necesarias. Todo esto se complementaba con ocho trabajadores, hombres y mujeres, quienes debían ocuparse del servicio doméstico y otras tareas adicionales y a los cuales el cacique debía vestir y alimentar (AGN, *VB* 5, f. 510 r.). La tasa no mencionaba oro u otros productos, pero esto no quiere decir que los caciques no los recibieran. De hecho, la existencia de esta reglamentación de ninguna manera garantizaba su fiel cumplimiento. En este caso, como en el de los tributos para los encomenderos, lo más seguro es que la composición y el monto de lo que finalmente recibían los caciques se fijara a través de la costumbre y de negociaciones personales, de las cuales no han quedado registros.

Hay otros detalles interesantes sobre el tamsa que merecen ser comentados. Por ejemplo, los jefes de los cacicazgos ubicados en las fronteras del territorio muisca solían tener bajo su dominio a algunos grupos habitantes de las tierras bajas, que eran bastante diferentes en su lengua y sus costumbres. De ellos recibían algunos tributos adicionales. Esta situación se mantuvo durante mucho tiempo, a pesar de la llegada de los españoles y la implantación del sistema de la encomienda. Por ejemplo, en la zona de la laguna de Tota los muiscas habían sometido a algunos grupos teguas, de los cuales recibían una gran variedad de productos. En 1572 los caciques de Tota y Guaquira aún les seguían pidiendo algunas cosas, e incluso los obligaban a contribuir en el pago de las demoras para los encomenderos. El cacique de Tota le contó a Cepeda que cuando los teguas iban a verlo le llevaban yopa, totumas, guacamayas y papagayos. Además, en sus tierras se daban algodón, hayo, maíz, yuca, aguacates, ají y pescado, que intercambiaban por mantas con los indios de tierra fría. Por

[23] Debe señalarse aquí que resulta notable la semejanza de esta forma de tributarles a los jefes tradicionales con las costumbres andinas de tributación analizadas por John Murra en su trabajo clásico *La organización económica del Estado inca*. Podría aventurarse la hipótesis de que las autoridades coloniales que diseñaron estas normas tomaron el ejemplo del Perú con la intención de implantar las mismas costumbres en los grupos indígenas del Nuevo Reino de Granada.

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 430 20/12/12 5:38

eso pensaba que los teguas no tendrían problema en ayudarle a pagar la demora con algunas mantas (AGN, *VB* 4, f. 439 r.).

El pago del tamsa siguió rodeado de algunos ritos de origen prehispánico en ciertos lugares, por lo menos hasta mediados de la década de 1570. Esta es una fecha bastante tardía, pero cabe considerar que en ese momento la influencia de las costumbres españolas todavía era muy escasa. Entonces no resulta extraño que en 1574 el cacique mestizo de Tibasosa, don Alonso de Silva, contara que los jefes de su pueblo no podían cobrar tributos hasta cuando no se realizara una serie de rituales, cuyos detalles, desgraciadamente, no comentó. Don Alonso era un hombre que se había criado entre los españoles e incluso tenía una buena educación. Cuando en 1571 los indios de su pueblo lo llamaron para que asumiera el cacicazgo que le correspondía por herencia no quiso participar en estas ceremonias, las cuales calificaba como "ritos de idolatría", y por lo tanto aseguró que sus indios no le daban nada para sustentarse. En 1574 llevaba tres años siendo cacique, pero decía estar pobre y endeudado y recibiendo únicamente lo que ganaba como escribano (AGN, *CI* 61, f. 107 r.).

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 431 20/12/12 5:38

3. parte III cacicazgo 331-432.indd 432 20/12/12 5:38

Parte IV

El cacique en la sociedad colonial temprana

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 433 20/12/12 5:38

CAPÍTULO 12

El cacique como intermediario colonial y el problema de la legitimidad

La interpretación más aceptada actualmente les asigna a los caciques coloniales la función principal de intermediarios entre los colonizadores blancos y las comunidades indígenas, encargados de transmitir las demandas de los primeros para lograr una apropiación más eficiente de sus excedentes. Se concluye, entonces, que fueron mantenidos por los españoles por una razón netamente pragmática, como una pieza clave del aparato de dominación. Con el paso del tiempo, esta situación, incómoda e impopular, condujo a una pérdida irremediable de prestigio y legitimidad de los caciques, hasta que las formas tradicionales de autoridad terminaron desapareciendo. Un ejemplo de esta posición es la obra de Juan Villamarín, elaborada a comienzos de la década de 1970 (116). Posteriormente, Londoño desarrolló una argumentación similar asegurando que después de la Conquista los cacicazgos sobrevivieron, pero al ser integrados al Estado colonial perdieron su autonomía y "vitalidad tradicional" ("Los cacicazgos" 71, 78).

Casi todos los investigadores que se han ocupado del tema comparten en algún grado estas opiniones. Martha Herrera, por ejemplo, sostiene que los caciques se convirtieron en agentes de las autoridades coloniales que sometían a las comunidades a grandes exigencias "que las pusieron al borde de la extinción y fue poco lo que pudieron hacer para balancear la situación". En su opinión, el cacicazgo fue conservado porque era útil para el Estado, pero dependía de dos premisas contradictorias: que el jefe contara con el respaldo de la comunidad y que fuera dócil ante las exigencias de los blancos. Herrera considera que esta situación causó, a la larga, la desaparición de la institución ("Autoridades" 18).

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 435 20/12/12 5:38

Varios especialistas coinciden, igualmente, en señalar que las principales exigencias hechas a los caciques eran de índole tributaria y laboral y en que se usaban las costumbres tradicionales en beneficio de los colonizadores. Esto convirtió a los caciques en odiosos personajes que utilizaban en su propio beneficio las tierras comunales y la mano de obra, al tiempo que vestían ropa de Castilla, montaban a caballo y cometían abusos. Por lo tanto, se supone que los indios los terminaron viendo como a un "sector alienado de los intereses de la comunidad" y al empezar el siglo XVII la mayoría de ellos estaban totalmente desprestigiados[1].

Si se analiza con cuidado, se puede ver que en el fondo de esta tesis persiste una imagen un poco distorsionada y, tal vez, algo romántica sobre lo que fue el ejercicio de la autoridad indígena en tiempos prehispánicos. Se supone que los jefes tradicionales redistribuían los excedentes y solamente se quedaban con una parte de ellos, como justa retribución de su liderazgo en todas las tareas comunitarias, incluyendo el manejo de las fuerzas sobrenaturales que mantenían la estabilidad de la sociedad y la naturaleza. Parecería como si la explotación, el egoísmo, el abuso de poder, la opresión y todos los aspectos negativos del ejercicio de la autoridad política hubieran llegado con los españoles. Los caciques pasaron de ser generosos y sabios líderes comunitarios a convertirse en tiranos explotadores, por culpa de los blancos[2]. Pero es evidente que estas suposiciones parten de los conocimientos superficiales que tenemos sobre la forma como realmente actuaban en tiempos prehispánicos y de la manera como se integraron a la sociedad colonial en el siglo XVI. Si bien es cierto que hubo explotación y violencia después de la Conquista, esto no significa que antes no existieran.

Por otro lado, aún está por demostrarse que los caciques hayan perdido legitimidad por las funciones que adquirieron con la llegada de los españoles,

[1] Otros autores que comparten esta opinión son Correa (*El sol* 269-270), Langebaek ("Resistencia" 293) y Marta Zambrano. Esta última dice: "Los conquistadores mantuvieron a las centenares de comunidades hablantes de chibcha y sus líderes, y designaron frecuentemente a los jefes de la preconquista como intermediarios entre ellos y los colonizados. Adicionalmente, usaron el sistema tributario indígena y las obligaciones laborales para beneficiarse del trabajo indígena y los tributos" (22, traducción del autor).

[2] Hay que reconocer que Correa es el único autor, dentro del grupo citado anteriormente, que pone en duda la existencia de una redistribución total en tiempos prehispánicos, al asegurar que los caciques se quedaban con una parte de los excedentes. Además, argumentó que su riqueza y su poder económico radicaban en el control de la fuerza de trabajo, no en la posesión de los medios de producción (*El sol* 258).

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 436 20/12/12 5:38

o si esto fue, precisamente, lo que mantuvo viva la institución durante tantos años, a pesar de los esfuerzos que hizo la corona para introducir sistemas de gobierno de origen europeo en las comunidades indígenas americanas. Lo que se tratará de analizar a continuación son los fundamentos sobre los cuales se redefinió la legitimidad de las autoridades indígenas tradicionales en el altiplano cundiboyacense, bajo el supuesto de que lo sucedido no fue una pérdida, sino una reorganización de las bases en las que descansaba el ejercicio del poder político durante la segunda mitad del siglo XVI.

La tesis acerca de la pérdida de legitimidad de los caciques proviene de los trabajos sobre otras colonias españolas. Quienes han analizado a los muiscas no han hecho más que seguir las opiniones de sus colegas en el resto de América. Gibson, por ejemplo, elaboró un trabajo comparativo entre las sociedades indígenas de México y el Perú, donde sostuvo que los kurakas fueron gobernantes-títeres que actuaban como mediadores. Según él, podían llegar a ser más "extorsionadores" que los encomenderos en el cobro del tributo, lo cual "proporciona uno de los ejemplos más destacados de la opresión colonial dentro de la misma sociedad indígena". El declive de los kurakas se dio cuando "ya no los necesitaban para que desempeñaran su papel de títeres" ("Las sociedades" 162, 172, 183). Autores como Chantal Caillavet han construido imágenes bastante dramáticas sobre el supuesto dilema al que se enfrentaban los kurakas peruanos y que refuerzan esta interpretación con algunos tintes literarios:

> La jerarquía se tambalea; el cacique se convierte en uno de los instrumentos de este nuevo sistema económico y pierde su supremacía. Debe interpretar el rol de intermediario entre vencidos y vencedores. Presionados por estos últimos, es a costa de los indios, despojados en la relación de fuerzas de la nueva sociedad, que tendrá que establecer su poder, usando frente a ellos de los mismos abusos de que es víctima por parte de los españoles. (200-201, traducción del autor)[3]

[3] "La hiérarchie bascule; le cacique devient un des instruments de ce nouveau système économique et perd sa suprémacie. Il liu faut jouer le rôle d'un intermédiaire entre vaincus et vainqueurs. Pressés par ces derniers, c'est au dépens des indiens, démunis dans le rapport de forces de la nouvelle société, qu'il tendra à établir son pouvoir, usant envers eux des abus même dont il est victime de la part des Espagnols".

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 437 20/12/12 5:38

Llama la atención que estas opiniones se parecen mucho a las que tenían los burócratas coloniales del Virreinato del Perú a finales del siglo XVI y comienzos del XVII, quienes consideraban que los kurakas podían llegar a ser más tiranos con su propia gente que los mismos españoles. Es probable que estos prejuicios, expresados en muchos documentos oficiales y luego plasmados en las leyes de Indias o en tratados jurídicos, como las obras de Solórzano y Pereira, hayan influenciado directa o indirectamente la interpretación de los autores contemporáneos. La diferencia radica en que los funcionarios coloniales consideraban esta tiranía como una supervivencia de las costumbres tradicionales, las cuales habían de ser combatidas para consolidar el poder de la monarquía, mientras los investigadores actuales la consideran algo nuevo, resultado de la dominación española y de la impotencia de los nativos.

La idea de que los jefes indígenas se encontraron en una delicada y contradictoria situación ha sido desarrollada por varios de los autores que han trabajado sobre México y el Perú. Thierry Saignes, por ejemplo, aseguró que los kurakas se convirtieron en mediadores entre la comunidad y el exterior, en términos políticos y religiosos. En este proceso adquirieron poder, pero se vieron enfrentados a presiones contradictorias: la supervivencia de las comunidades y sus tradiciones frente a las demandas de mano de obra y la cristianización. Las reformas del virrey Francisco de Toledo, a partir de 1570, hicieron más énfasis en las demandas externas y terminaron minando la legitimidad de los jefes. Consideraciones similares se han hecho en relación con el caso de los mayas de la península de Yucatán en el siglo XVI. Farriss habló de las autoridades indígenas como "intermediarios coloniales" cuyo éxito dependía de una legitimidad y un prestigio socavados por esta misma posición, pues debían hacer cumplir exigencias que las comunidades consideraban antipáticas e incomprensibles. La autora reconoció que en tiempos prehispánicos también había explotación, pero insistió en que se daba una mayor reciprocidad. Lo curioso es que en esta región nunca hubo rebeliones contra las élites indígenas, a pesar de la supuesta explotación a la cual era sometida la gente por sus propios gobernantes. Solamente se reportó un caso en 1610, pero se trató de una lucha entre facciones de la nobleza. El descontento se manifestaba a través de fiestas y carnavales. Si la situación se tornaba insoportable, quedaba el recurso de la huida (301-311).

Como ya se ha visto, hay una abundante información sobre el papel que tenían los caciques en la organización del sistema tributario del Nuevo Reino.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 438 20/12/12 5:38

Lo mismo sucede en lo que respecta a la forma como los encomenderos y otros empresarios blancos dependían de ellos para acceder a la mano de obra. De hecho, los indios solamente trabajaban bajo las órdenes de sus jefes. Durante los años de la guerra y la fundación de las primeras ciudades los aliados enviaban a su gente a trabajar para los blancos, como una muestra de paz y amistad. Recordemos que los indios que le pertenecían a Guatavita ayudaron a construir Santafé entre 1538 y 1539. El psihipqua solía enviar a su sobrino, don Gonzalo de Huesca, al mando de un grupo de hombres para mostrarle a Quesada su buena voluntad (AGI, *E* 1006, f. 146 r.). En los años siguientes los trabajadores empezaron a ser necesarios para una gran cantidad de actividades que no estaban definidas como parte de sus obligaciones dentro del sistema de la encomienda o, incluso, estaban prohibidas. Los españoles tuvieron que acudir a los psihipquas para que les dieran la gente necesaria.

Una de estas actividades fue el transporte de mercancías entre las ciudades del altiplano y los puertos del río Magdalena. La corona había intentado prohibir que los indios fueran obligados a llevar cargas hasta tierra caliente, por los peligros que implicaban estos viajes, pero las necesidades de abastecimiento de las ciudades se impusieron y al final las autoridades coloniales tuvieron que tolerarlo. A mediados del siglo XVI grandes caravanas de indios iban y venían por los caminos que bajaban hacia el Magdalena, llevando diferentes tipos de mercancías. Quesada aseguraba, hacia 1540, que a los indios se les daban 3 castellanos de oro por cada carga que transportaban y que esto lo hacían voluntariamente, pero esa es una afirmación que resulta bastante dudosa (AGI, *P* 196, f. 1 r.). Lo cierto es que en 1552 el cabildo de Tunja ya estaba alarmado por la gran cantidad de indios que transportaban cargas hasta los desembarcaderos y los efectos que esto podría tener en la demografía regional (AHRB, *LC* 1, ff. 205 r.-207 v.). En la mayoría de los casos, los que iban a estos viajes lo hacían como parte de sus obligaciones frente al encomendero, enviados por sus psihipquas. Pero cuando algún español que no tenía encomienda necesitaba cargueros, tenía que negociar con los jefes indígenas y se acordaba un pago; por lo general, en mantas. Fueron raras las ocasiones en que estos acuerdos o conciertos se hicieron por escrito, como exigían las leyes, así que la mayoría se hicieron verbalmente. Los más tempranos encontrados hasta el momento se firmaron en la notaría de Tunja a finales de la década de 1550.

En el primer caso, un indio ladino llamado Juan Alonso, hermano del psihipqua de Gachetá, acordó en 1559 darle cincuenta de sus indios a un

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 439 20/12/12 5:38

cristiano para que llevaran cargas hasta un lugar llamado Las Juntas a cambio de una cantidad de oro no especificada. Poco después se presentó Antonico, el psihipqua de Gachetá, quien ya hablaba español, y dijo que había concertado con un tal Juan Medina darle veinte indios para la misma labor. De nuevo declaró que le habían entregado cierta cantidad de oro, pero no aclaró cuánto (AHRB, *NS* 2, ff. 233 r.- 233 v.). Al año siguiente se registró un trato similar entre el psihipqua Bascaneme, de la parcialidad de Antón de Córdoba, y un tal Gonzalo Hormijo. En este caso eran 27 indios, que llevarían cargas hasta Las Juntas, y se le pagaría al psihipqua con 35 mantas (AHRB, *NS* 2, ff. 53 v.-54 r.). Podríamos pensar que cada uno recibió una manta y el psihipqua se quedó con las siete restantes.

La intermediación de los psihipquas también era crucial para atender las obras públicas de las ciudades recién fundadas. Esto se aprecia en las dificultades que tuvo el cabildo de Tunja para adelantar las labores de construcción de la iglesia en febrero de 1556 (AHRB, *LC* 2, ff. 97 v.-100 r.). Se necesitaban de sesenta a setenta trabajadores al mes y se decidió que cada uno de los vecinos encomenderos colaborara con gente de sus repartimientos, en proporción a su tamaño. Por lo tanto, se ordenó sacar a dos o tres indios de cada pueblo y que la mitad de los vecinos llevara gente un mes y el resto, el mes siguiente. Pero el método fracasó, porque los indios no aceptaron trabajar con personas de otras comunidades y bajo la dirección de jefes extraños. Entonces el cabildo decidió organizar cuadrillas de trabajadores provenientes del mismo sitio y bajo la dirección de sus propios psihipquas, que irían a trabajar por turnos, de acuerdo con un calendario establecido. Cada mes acudirían dos o tres psihipquas con su gente, hasta tener una partida de ochenta a cien hombres, que trabajarían durante diez días y luego serían relevados. De esta forma, todos los pueblos se rotarían en la construcción de la iglesia, pero no se mezclarían unos con otros y estarían bajo la supervisión de sus propios jefes, que los harían trabajar de una manera más eficiente. En el documento se mencionó a 71 psihipquas, que aportaban un total de 2.625 trabajadores (véanse anexos, tabla 4). A esto debe agregarse que ese mismo año el cabildo de Tunja dio instrucciones en repetidas oportunidades a fin de que los psihipquas y encomenderos llevaran indios para otra serie de obras públicas, como el arreglo de la ciudad, la construcción de puentes y caminos o el cuidado de las calles (AHRB, *LC* 2, ff. 132 r.-138 v.).

Cuando los indios debían hacer labores que no estaban en las tasaciones de tributos o que no se consideraban como una obligación frente a los

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 440 20/12/12 5:38

encomenderos, era necesario negociar con los psihipquas y pagar por los servicios. Una forma muy común consistió en rebajarles algunas de las mantas de las demoras. Este tipo de transacciones se dieron, principalmente, para realizar las labores agrícolas, pero también se hicieron con el fin de conseguir mano de obra para otras empresas, como la minería; sobre todo, en los pueblos del norte de la provincia de Tunja, en límites con las regiones auríferas del Río del Oro y Pamplona. Por ejemplo, durante la vista de Tomás López en 1560, el encomendero de Tópaga y Satova, Domingo de Aguirre, contó que en 1551 habían acordado con el psihipqua que le diera gente para mandarla a sacar oro en las minas de Pamplona, cuando los tributos aún no estaban tasados. En ese entonces fueron enviados quince o veinte hombres provistos de camisetas, mantas y cosas de comer. Aguirre aclaró que de todas maneras los indios no habían permanecido más de dos meses en las minas, porque era una tierra muy fría y algunos se enfermaron (AGN, *VB* 19, f. 552 r.).

Varios caciques lograron aprovechar el papel de intermediarios que les asignaron los blancos y sus propias comunidades para acumular pequeñas fortunas, y poco a poco adoptaron costumbres españolas; sobre todo, a mediados de la década de 1570. Esta fue una de las vías más importantes hacia la hispanización. Pero ¿es posible asegurar que tales actuaciones generaron una crisis de legitimidad? La mayoría de los autores han pensado que sí. Langebaek, por ejemplo, ha planteado que las élites indígenas aprovecharon una política que supuestamente las favorecía, siempre y cuando sus intereses ya no fueran los de su propia comunidad. Por lo tanto, debieron ser los primeros sectores de la sociedad muisca que adoptaron las costumbres españolas. La excepción habrían sido los "defensores de los indios", como el mestizo Diego de Torre. El resultado fue que algunos se enriquecieron y compraron tierras, como se puede apreciar en sus testamentos. Pero al convertirse en "títeres de los españoles" perdieron su prestigio. Es decir que "la incorporación de los caciques al sistema colonial se dio a costa de su liderazgo como autoridades tradicionales". El punto final de su decadencia se habría dado entre 1600 y 1650 ("Resistencia" 298).

Sin embargo, las fuentes revisadas indican que esto no fue así. En realidad, los indios que abandonaron con mayor rapidez sus costumbres y se integraron a la nueva sociedad fueron gentes del común que dejaron sus pueblos para servirles a los españoles en las ciudades. De hecho, los documentos más antiguos que se conservan en los archivos de Tunja y Santafé, elaborados a instancias de indígenas, son registros de contratos (conciertos y alquileres), pequeñas

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 441 20/12/12 5:38

transacciones comerciales, testamentos y otras diligencias que datan de los primeros años de la década de 1550 y que muestran el grado de integración al que habían llegado como poblaciones marginales de los centros urbanos.

Las autoridades indígenas del altiplano aparecen muy rara vez en los registros anteriores a 1560. Hay que esperar hasta mediados de la década de 1570 para encontrar a los primeros caciques letrados registrando documentos en las notarías. Efectivamente, el testamento más antiguo perteneciente a un cacique muisca, entre los que se han encontrado hasta el momento, se elaboró en Tunja en una fecha tan tardía como 1586 y pertenece a don Diego Franco, cacique de Monquirá (AHRB, *AHT* 18, ff. 143 r.-147 v.). En el caso de Santafé, hay que esperar todavía más, hasta 1609, para encontrar un documento similar, redactado antes de que muriera don Juan de Guatavita (AGN, *NP* 31, ff. 379 r.-320 v.). Por otro lado, las comunidades veían como algo positivo que sus caciques supieran moverse en el mundo español. Finalmente, la tesis de que la decadencia del cacicazgo se agudizó a comienzos del siglo XVII no coincide con lo que indican las fuentes ni con lo que han encontrado otros autores, como Martha Herrera, quien ubica la crisis un siglo más tarde (*Poder*). Además, aunque la institución hubiera desaparecido, habría sido reemplazada por formas de autoridad no menos "tradicionales", aunque bajo nuevas circunstancias.

De nuevo, cabe insistir en que el énfasis puesto por los investigadores en el papel de intermediarios de las autoridades indígenas en los temas tributarios y laborales no es más que el resultado de una lectura poco crítica de las fuentes disponibles. Las visitas, informes oficiales y pleitos judiciales, e incluso las obras de los cronistas, contienen muchos datos sobre el cobro de tributos y la organización de la mano de obra, porque eran asuntos muy importantes para los colonizadores. En esto los caciques desempeñaron un papel protagónico y fueron valiosos colaboradores. Pero desde el punto de vista de los blancos, ahí se agotaban sus funciones. Ni lo que sucediera en el interior de las comunidades ni el tipo de relaciones que mantuvieran con sus subordinados les interesaba demasiado, salvo que afectaran el flujo de tributos o de trabajadores. Por lo tanto, no se preocuparon por indagar acerca de la forma como se ejercía la autoridad y no es extraño que la documentación sea muy parca al respecto.

Esto ha tenido un efecto en las investigaciones actuales, que inevitablemente han adoptado un punto de vista muy similar al de los españoles del siglo XVI: los caciques solamente eran unos intermediarios, encargados de cobrar el tributo y hacer que las comunidades obedecieran a sus nuevos amos.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 442 20/12/12 5:38

Muy pocos se han preocupado por preguntarse cuáles eran las otras tareas que cumplían dentro de sus pueblos, si se considera que fue una institución apoyada por las comunidades y que sobrevivió durante mucho tiempo, a pesar de todas las presiones en su contra. Como ha dicho Francis, "en muchas formas, la supervivencia de los caciques muiscas dependió del deseo de sus sujetos por mantenerlos" ("The Muisca" 79, traducción del autor). Tal vez, el papel de intermediarios no era algo tan negativo como se ha pensado, ni los convertía en seres odiosos o alienados: era parte de sus obligaciones tradicionales, una exigencia de su cargo que, en lugar de socavar su prestigio y legitimidad, ayudaba a fortalecerlos, aunque sobre unas bases diferentes de las tradicionales, fruto del nuevo orden. Pensemos solamente en la importante tarea que empezaron a cumplir caciques y capitanes al representar a sus comunidades ante los tribunales coloniales. En todos los procesos analizados en esta investigación siempre son ellos los que hablan en nombre de los demás.

La rápida hispanización de las autoridades indígenas en los años posteriores a la Conquista no codujo necesariamente a la pérdida de la legitimidad de estas dentro de sus comunidades, como lo han demostrado varios autores. Por ejemplo, un trabajo de William Taylor sobre los caciques zapotecas y mixtecas del valle de Oaxaca mostró que los españoles respetaron su autoridad y les dieron múltiples prerrogativas; entre ellas, la propiedad de grandes extensiones de tierra a cambio de su colaboración. Los jefes adoptaron las costumbres españolas, se fueron a vivir a la ciudad de Antequera y solo ocasionalmente a sus pueblos. Con el tiempo se volvieron grandes estancieros que mantenían a muchos "terrazgueros", quienes por trabajar y vivir en sus tierras les daban tributos y servicios. Taylor concluyó que la hispanización de la nobleza había aumentado su poder sin que esta perdiera el apoyo de sus comunidades.

En el caso del Perú, Spalding ha comparado a los jefes étnicos con "una espada cuya hoja estaba al servicio del Estado colonial", pero aclara que esta era un arma de doble filo (*De indio* 37-38). Si las élites indígenas sabían moverse en la nueva situación, podían conservar su autoridad al tiempo que accedían a los beneficios de la sociedad blanca. Los kurakas empezaron a actuar con una lógica comercial frente a los españoles vendiendo la mano de obra y haciendo todo tipo de transacciones, al tiempo que se valían de las costumbres tradicionales para ser obedecidos. Esto los situaba en un lugar privilegiado para alcanzar el enriquecimiento personal. Sin embargo, su posición ventajosa dependía de que aplicaran las normas de la reciprocidad, de que se mostraran generosos y

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 443 20/12/12 5:38

hospitalarios y de que trataran de aumentar y defender el patrimonio de su gente. En algunos casos sus ingresos eran considerados propiedad del grupo y pasaban a los depósitos comunales.

Spalding ha llamado la atención, igualmente, sobre el hecho de que la legitimidad de los jefes dependía de su apoyo a la religión que el pueblo practicaba. Por eso, a medida que más personas se iban convirtiendo al cristianismo, tuvieron que empezar a apoyar la nueva religión, hasta que las creencias prehispánicas se fueron mezclando con otras, transformando u olvidando. Los kurakas siguieron actuando como mediadores entre lo divino y lo humano, pero bajo el nuevo marco del catolicismo. Fue un proceso que se facilitó porque tanto la sociedad española como la indígena creían que sus sistemas políticos dependían del apoyo de seres y fuerzas del más allá. Además, el sistema de creencias del cristianismo popular, con su énfasis en el poder de los santos, y el sistema andino, basado en las *huacas*, tenían similitudes estructurales que los hacían menos incompatibles de lo que podría pensarse y en algunos casos se mezclaron y siguieron funcionando simultáneamente. Por ejemplo, durante la década de 1640 un kuraka llamado don Sebastián actuó como intérprete en el juicio contra una mujer que sacrificó una llama para que se curara un pariente enfermo, pero luego se descubrió que él patrocinaba estos rituales, a pesar de ser cristiano e hispanizado, porque era una parte importante de sus obligaciones con la comunidad ("Defendiendo"; *Huarochirí* 210-240).

En un trabajo más reciente, la autora analizó dos casos de hechicería de la primera mitad del siglo XVII para mostrar la forma como la reciprocidad era usada por los indios para alcanzar sus objetivos dentro de su sociedad y fuera de ella. Los casos muestran cómo mantenían vivas, y al mismo tiempo transformaban, las prácticas que definían su cultura ante los blancos. El primero es un proceso de 1610 contra un kuraka acusado de idolatría por el cura de su pueblo, por haber sacrificado una llama. El jefe argumentó que todo se debía a la enemistad de este. Alegó que no había hecho ningún sacrificio, sino que durante la fiesta del Corpus Christi, siguiendo tradiciones antiguas, repartió comida y carne de llama entre su gente, como lo aseveraron después los mismos testigos llevados por el sacerdote. En el segundo caso, un tal Jerónimo, quien pretendía la jefatura de su comunidad y era tío del kuraka, fue acusado por los "principales" del pueblo de haberle dado chicha a una piedra y a unos bolos en 1646. Al final, los jueces terminaron absolviéndolo. Spalding demostró que los dos procesos escondían una lucha interna por el poder. Los indios implicados

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 444 20/12/12 5:38

sabían moverse en una y otra cultura y utilizaban sus costumbres como estrategia personal. El primer caso era un conflicto entre el kuraka y el cura, quienes competían por la riqueza. El segundo, una confrontación entre los jóvenes y los ancianos de la comunidad. Pero en ambas situaciones los personajes involucrados también fueron hábiles para usar la lógica occidental y demostrar que no creían en esas cosas y trataron de convencer a los blancos de que eran costumbres malinterpretadas o simples burlas. Los dos protagonistas eran personajes con carisma, que sabían jugar con las reglas de ambos mundos para usarlas en su provecho. Y en el proceso de perseguir sus fines iban transformando su cultura[4].

Un buen jefe para estos indígenas del siglo XVI era aquel que cumplía con sus deberes comunitarios y no necesariamente el que se aferraba a las costumbres prehispánicas. Las obligaciones de los kurakas del Perú consistían en mantener el equilibrio entre los grupos de parentesco e interés que formaban la comunidad; negociar con los extranjeros, fuesen indios o blancos; sostener buenas relaciones con el mundo sobrenatural, católico o prehispánico, y procurar su propia riqueza y la de su pueblo. Si se presentaba alguna crisis, las comunidades podían quitarles su apoyo, porque interpretaban las desgracias como una falta de parte de ellos (Spalding, "The Crises" 948; Stern, *Los pueblos* 44). Lo mismo sucedía con los jefes étnicos del México central, Yucatán o el valle de Oaxaca (Farriss; Lockhart; Taylor).

La revisión de la información consultada indica que entre los muiscas sucedía algo similar. Además, cuando se observa lo que esperaban de ellos las autoridades coloniales, se puede concluir que no eran expectativas muy diferentes de las que tenían las mismas comunidades. En los discursos que pronunció en mayo de 1563 el visitador Diego de Villafañe en pueblos como el de Suesca y Tunjuelo, se exhortaba a los caciques a convertirse al cristianismo y a velar por que sus subordinados también lo hicieran, procurando construir iglesias y dando su apoyo total a los doctrineros. También se les pedía que se establecieran según las convenciones urbanas de los españoles, como el rey lo había ordenado, o de lo contrario se los castigaría con una multa. Pero el visitador también

[4] Spalding se basó en las ideas de Pierre Bourdieu y tomó su definición de carisma. La cultura no está hecha solo de normas y reglas, sino de las prácticas que despliega la gente en busca de sus propios fines. Un simple regalo puede contener mensajes muy distintos dependiendo de quién, cómo y cuándo lo ofrece: ofrenda, demanda, rechazo, desafío, etc. Las personas que tienen la capacidad de jugar con las normas de su propia cultura porque las conocen a fondo son las que parecen entender cómo piensa su gente y tienen lo que se llama carisma ("La otra" 63).

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 445 20/12/12 5:38

esperaba que cuidaran de los cultivos comprando bueyes que araran las tierras y de las personas más vulnerables del lugar, como los ancianos, los pobres y los niños huérfanos de la doctrina (AGN, *VC* 5, ff. 915 r.-945 v.).

Doctrina y buen gobierno: el punto de vista de las autoridades coloniales

A través de los alegatos presentados por don Alonso de Silva y don Diego de Torre en 1574 se pueden apreciar las cualidades que, desde la perspectiva de las autoridades españolas del Nuevo Reino, debía tener un buen cacique durante la segunda mitad del siglo XVI. Don Alonso trató de convencer a los jueces de que él era el más indicado para ser el cacique de su pueblo haciendo énfasis en su condición de hombre letrado y cristiano que se preocupaba por el bienestar de sus subordinados y los defendía de los abusos. Al parecer, asumir la defensa de su gente era una de las obligaciones principales de las autoridades indígenas. Según don Alonso, nadie procuraba "más y mejor la salud y conservación de sus súbditos y vasallos" que su propio cacique. Incluso, decía que en la defensa de sus intereses había gastado los pocos bienes que tenía y que en ese momento se encontraba pobre y necesitado (AGN, *CI* 61, ff. 117 r., 170 r.). De hecho, por toda la región se escuchaba que los indios de Tibasosa preferían que su cacique fuera ladino y letrado, pues podía cumplir con su tarea principal: "salir a ver a los cristianos", entenderse con ellos y darles la demora (AGN, *CI* 37, ff. 251 r.-506 v.). En abril de 1575 don Alonso y el cacique de Turmequé le dirigieron una carta al rey en la cual ambos pedían autorización para viajar a España y exponer su caso ante la corte y aseguraban que las comunidades les habían pedido que fueran sus jefes, "con gran contento y alegría por el amparo que de nosotros tenían y esperaban tener de las grandes opresiones y otros agravios que recibían de sus encomenderos y calpixques y negros, que esta es la moneda que por acá se usa" (Rojas, *El cacique* 15)[5]. Según ellos, para los encomenderos de la región habría sido mejor tener como cacique "a un miserable indio mudo" y que no entendiera sino lo que a ellos les convenía "para sus fines y pretensiones".

En otro documento, don Alonso contó detalladamente cuanto había hecho en su pueblo desde 1571 y describió una especie de "programa de gobierno"

[5] *Calpixque* es una palabra de origen mexicano. Era el capataz encargado por el encomendero de gobernar a los indios del repartimiento.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 446 20/12/12 5:38

que, evidentemente, había sido pensado para causar una buena impresión ante los jueces (AGI, *CI* 61, ff. 253 v.-259 v.). El documento ilustra claramente lo que se esperaba de él y las tensiones que se vivían en el seno de unas comunidades parcialmente cristianizadas. Desde este punto de vista, poco importa si realmente llevó a cabo todo lo que afirmó. Don Alonso se preocupó, en primer lugar, por hacer regresar a los indios que se habían marchado del pueblo muchos años atrás, por culpa de la opresión de los caciques anteriores y de los encomenderos. Luego arregló una gran cantidad de pleitos aplicando las leyes de la manera más ecuánime. A los ociosos los castigó severamente y los animó a trabajar para que tuvieran cómo sustentar a sus familias y pagar los tributos. También se esforzó para que los muchachos no anduvieran vagabundeando y respetaran a los mayores y a sus jefes. A los ladrones y viciosos los castigaba apresándolos durante algunos días. Luego resaltó que había introducido un cambio importante en la forma tradicional de administrar justicia. Antes, esto dependía de que se le llevaran oro y mantas al cacique, de manera que los pobres no eran escuchados. Pero eso ya no era necesario y cualquiera podía presentarse ante él. Su cercado, decía, era "franco y libre".

Sobre la organización del trabajo y la recolección de los tributos, había ordenado que le siguieran dando al encomendero algunas cosas, como leña y hierba, aunque estas no estuvieran incluidas en la tasa, con el fin de evitar problemas. Las tareas fueron distribuidas de manera más equitativa, sobre todo al hacer las labranzas, pues antiguamente los tybas que tenían un mayor número de indios daban la misma cantidad de trabajadores que quienes tenían menos. Enseguida hizo varias diligencias para que les rebajaran los tributos y fueran más justos y pidió que se borrara de las listas de tributarios a los viejos, a los exentos y a los muertos. Además, procuró que las demoras se entregaran siempre puntualmente, aunque tuviera que prestarles mantas a quienes no tenían con qué pagar. También defendió continuamente a los indios de los abusos de los calpixques o mayordomos, que además de maltratarlos y hacerlos trabajar en exceso les quitaban sus mantas. Y mientras fue cacique no tuvo ganados que pudieran hacer daño en las labranzas o demandaran trabajadores para cuidarlos. Solamente contaba con dos vacas que andaban solas por ahí y si alguien les daba hierba se la pagaba con hayo, mantas, agujas y otras cosas. La generosidad que era propia de un cargo como el suyo la había ejercido comprando comida para la gente y no pidiendo tributos para él. Así mismo, solía visitar a los enfermos y mandaba curarlos y alimentarlos.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 447 20/12/12 5:38

Don Alonso se mostró también como un cristiano piadoso, preocupado por la salud espiritual de sus vasallos, y por eso los hacía bautizar y confesar. Para que nadie muriera sin recibir los sacramentos, había mandado pregonar, bajo pena de prisión, que le avisaran cuando hubiera algún enfermo. A veces, en el momento en que no estaba el cura, le tocaba a él mismo bautizarlos. Esto hacía parte de sus continuos esfuerzos para que los indios se hicieran cristianos y abandonaran sus antiguas creencias, en lo cual procuraba dar ejemplo. Por eso, cuando le regalaban yopa no la recibía, pues sabía que se usaba para hacer "idolatrías". Además, como vio que la iglesia quedaba muy lejos y la gente iba de mala gana, mandó hacer una más cerca, dedicada a la ascensión, por ser el día en que asumió el cacicazgo. Por último, aseguró que todas las noches reunía a los indios y les daba la doctrina en su cercado.

No hay duda de que don Alonso conocía muy bien las ideas políticas españolas y trató de mostrarle a la audiencia que su presencia en el cacicazgo garantizaba el amparo de la población a través de la correcta aplicación de la justicia y la defensa de sus intereses. Pero esto también era compatible con las obligaciones de un psihipqua tradicional, a quien se le exigía gobernar con mano firme y representar los intereses de la comunidad ante los extranjeros. Además, se mostraba como un jefe generoso y redistribuidor, que también patrocinaba el culto religioso para lograr el favor de los seres del más allá.

Don Diego de Torre contó con el mismo detalle lo que había hecho en Turmequé (AGN, *E* 21, ff. 411 r.-412 v.). Pero en su caso hizo énfasis en los cambios que introdujo en las costumbres de sus "tíos y antepasados", empezando por la abolición de varias de las prerrogativas de las que gozaban, al considerarlas "más tiránicas que justas", aunque hubiesen sido una importante fuente de ingresos. Algunas de estas costumbres fueron comentadas en la primera parte de este trabajo, pues confirman ciertas "leyes" que los cronistas aseguraron que los "reyes" muiscas habían establecido en tiempos prehispánicos. Don Diego coincidió, además, con el cacique de Tibasosa al asegurar que los antiguos psihipquas les pedían oro y mantas a las gentes que iban a quejarse por algún agravio, por lo que solamente los ricos "alcanzaban justicia". Esa fue una de las primeras cosas que cambió, y por tal razón dijo que sus vasallos lo querían mucho; en especial, los pobres.

Otra ley decía que si una mujer moría en el parto el marido debía pagar por ella, y si era doncella en el momento del matrimonio, su valor aumentaba. El pago se distribuía en tres partes: una para los parientes, otra para el

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 448 20/12/12 5:38

psihipqua y otra para el "ídolo" por cuya ira decían que había sucedido la desgracia. Si esto ocurría en una parcialidad muy pobre, que no pudiera asumir los tres pagos, el marido quedaba como esclavo del ídolo y guardaba castidad permanente hasta que su grupo lo rescatara. Don Diego se negó a permitir la aplicación de esta "bellaca ley" y la abolió, aunque acontecieron tres o cuatro casos semejantes y a pesar de las quejas de los psihipquas vecinos que veían disminuir las rentas de sus cercados. Otra costumbre que tenían era que los pobres terminaban siendo esclavos de los ricos por culpa del tributo. Como la cantidad total de mantas se dividía en partes iguales entre los varones de la comunidad, sin importar su riqueza, los más pobres a veces no alcanzaban a cumplir con su cuota. Entonces los ricos se hacían cargo de la deuda, pero a cambio aquellos debían trabajar para estos, de modo que algunos llegaron a tener "una arría de indios pobres a su servicio". Don Diego puso fin a esta costumbre, mandó reunir a los sirvientes y los liberó.

También ordenó pregonar por los mercados que todos debían vivir de su oficio, cavando sus labranzas, tejiendo mantas y otras cosas. Así mismo, que los indios ladinos vagabundos salieran de los pueblos, "que estos son los que más usan los ritos y ceremonias, más que los chontales, por su ociosidad". Además, contó que estas gentes les daban mantas a los "principales" de cada pueblo para que los dejaran establecerse. Entre ellos también había muchos tahúres, que con sus juegos de naipes robaban a los chontales. Por lo tanto, nombró a dos pregoneros y les mandó que los llevaran al cercado, para darles treinta azotes. A los que reincidieron les propinó otra tanda y les quitó las mantas que llevaban puestas, para entregárselas a los pregoneros como pago por su diligencia. "Y con este rigor [aseguró don Diego], cesó el grandísimo ladronicio que había en el dicho pueblo". El robo de ganado era otro gran problema, y por eso resolvió que nadie tuviera caballos o yeguas sin demostrar por escrito cómo los había obtenido. Cuando se realizara una venta, esta debía hacerse delante de algún español o de un sacerdote y tenía que anotarse en una cédula, es decir, en un trozo de papel, para certificar que había sido una transacción libre. Quien no tuviera esta cédula perdería su ganado.

Don Diego insistió en las medidas que había tomado para que quienes estaban sujetos a él se hicieran cristianos, tal como lo hizo don Alonso, predicando en su propia lengua y bautizando a algunos que estaban a punto de morir. También se dedicó a combatir las costumbres "diabólicas" que tenían los antiguos psihipquas cuando iban a cobrar los tributos, basadas en idolatrías y

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 449 20/12/12 5:38

supersticiones. Por ejemplo, en el momento en que había conjunción, sequía, helada, pestilencia o algún desastre solían atribuirlo a la ira de sus "ídolos" y les pedían tributos hasta a las mujeres, para hacer ofrendas y apaciguarlos. Era una ley que sus antepasados practicaban sin falta, y si él la hubiera mantenido no estaría tan pobre. Algunos jefes, por no ser menos que sus antecesores, presionaban a sus vasallos para hacer grandes ofrendas en estas ocasiones. Incluso se decía que en ese entonces, es decir, a mediados de la década de 1570, se realizaban más ceremonias que antes de la llegada de los cristianos, pues se encontraban más afligidos. Por eso le recomendó a la audiencia dar instrucciones muy claras y detalladas sobre lo que los caciques tenían derecho a pedir como tributo.

Saber mandar y dar de comer: el punto de vista de las comunidades

Desde el punto de vista de las comunidades muiscas, además de patrocinar y fomentar el culto religioso, un buen psihipqua debía "saber mandar", lo cual significaba castigar a los delincuentes y hacerse temer y respetar. Esto implicaba que en las relaciones entre el jefe y la comunidad hubiera siempre un cierto grado de violencia que era tolerable. Se han encontrado múltiples referencias a los castigos que solían imponer los psihipquas a sus subordinados, pero en raras ocasiones se presentaron quejas, y ello indica que era una forma de actuar que se consideraba correcta si se mantenía dentro de ciertos límites. Las penas aplicadas a los delincuentes eran costumbres que se mantenían desde tiempos prehispánicos. Cuando el asunto no era muy grave todo se podía arreglar con el pago de un poco de oro o de algunas mantas. Pero si era una conducta recurrente se ponían en práctica castigos físicos, destierros y humillaciones, como romper las mantas u obligar a los hombres a vestirse de mujeres. También se les destruían las labranzas u otros bienes, y si el asunto era muy grave se llegaba, incluso, hasta la pena de muerte, dependiendo del temperamento del psihipqua. No existían unas normas claras al respecto; cada jefe determinaba la gravedad de la ofensa y la forma de castigo, de acuerdo con su criterio personal.

Las autoridades indígenas se veían constantemente forzadas a resolver casos como el que contó el cacique Ramiriquí durante la visita de Cepeda (1571), cuando tuvo que mandar azotar en varias ocasiones a un indio llamado

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 450 20/12/12 5:38

Juan Cojo, porque acostumbraba robar mantas y quitarles las mujeres a los tybas. Los indios lo acusaban de haberse "echado" con tres de ellas y también con una niña de ocho años que murió por esta causa y era sobrina de Ramiriquí. Como no quiso cambiar su conducta, el cacique decidió desterrarlo (AGN, *VB* 9, f. 778 v.). Otros jefes adoptaron métodos de castigo de origen español, que se integraron fácilmente a sus costumbres. Por ejemplo, a finales de la década de 1560 el psihipqua Moyazoque, de Turmequé, le pidió al encomendero que le regalara un cepo para castigar a los que no querían obedecerlo. Años después todavía era usado por don Diego de Torre para poner en él a los "delincuentes y bellacos". También se hicieron frecuentes en los cercados las cadenas de hierro, y se adecuaron algunos bohíos como prisión (AGN, *E* 21, f. 557 v.).

Los casos que muestran los abusos cometidos por los psihipquas contra su gente corresponden a aquellas situaciones en que sus actuaciones sobrepasaron todos los límites permitidos por las costumbres tradicionales y generaron una reacción de las comunidades. Pero esto no significa que se acudiera inmediatamente a la justicia de los blancos. Había varias maneras de manifestar el descontento, sin que fuera necesaria la intervención de las autoridades coloniales. Una de las soluciones más frecuentes fue la huida. Si alguien se sentía agraviado por su jefe buscaba otro lugar donde vivir, bien en un cacicazgo distinto, en las ciudades o en las propiedades de los españoles.

Por ejemplo, en 1548 un grupo de indios de Bosa emigró hacia Usme. Allá vivieron durante dieciocho años, hasta que en 1566 se enojaron porque el jefe los trataba mal. Entonces decidieron regresar a su lugar de origen (AGN, *E* 25, ff. 924 r.-976 v.). En el pueblo de Suta, cerca de la actual Villa de Leyva, un tyba llamado Yoquemia recibió varios palazos del psihipqua porque se negó a construirle a este el cercado. Entonces decidió irse con toda su gente al vecino repartimiento de Monquirá. Curiosamente, el tyba siguió considerando al psihipqua de Suta como su jefe y durante algunos años continuó ayudándolo a pagar las demoras, obedeciéndolo y, probablemente, también haciéndole sus labranzas. Pero en 1574 el nuevo jefe empezó a presionarlo y terminaron peleando. En ese momento Yoquemia le anunció que de entonces en adelante solo le serviría al cacique don Carlos de Monquirá. Don Juan de Suta intentó en varias ocasiones recuperar esta capitanía por la vía judicial, pero no tuvo mucho éxito (AGN, *E* 30, ff. 263 r.-286 v.).

Es importante señalar que no se encontró ninguna denuncia colectiva o individual, hecha durante el periodo que se viene analizando, que se hubiera

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 451 20/12/12 5:38

puesto por iniciativa de las gentes de bajo rango de una comunidad contra un psihipqua. Las que se encontraron habían sido, generalmente, adelantadas por miembros de la nobleza indígena que se disputaban el cacicazgo o por encomenderos que usaban este argumento para deshacerse de los jefes que les resultaban incómodos. Las quejas por malos tratos fueron siempre un pretexto para lograr otros fines. Uno de los casos más tempranos sucedió en 1558, cuando el encomendero de Onzaga, Miguel Sánchez, resultó acusado por el psihipqua de maltratar a sus indios y haber cometido algunos homicidios (AGN, *CI* 24, ff. 458 r.-461 v.). El español contestó la demanda negándolo todo y asegurando que el verdadero abusador y asesino era el psihipqua. Aprovechó el resentimiento que los parientes del jefe anterior le tenían y los llevó a la audiencia para que declararan en contra de aquel. Un muchacho lo acusó de haberse aliado con otros para matar a su padre y a su tío y de haberse quedado luego con el cacicazgo. Lo curioso es que los supuestos crímenes habían ocurrido hacía varios años y en ese entonces nadie lo había denunciado.

Otro caso se presentó dos años más tarde, cuando los psihipquas de Fumeque y Ubaque se enfrentaron por unos indios (AGI, *CI* 21, ff. 33 r.-185 v.). Los roces incluyeron varias peleas, en las cuales hubo algunos heridos y destrucción de labranzas. El asunto llegó a los tribunales españoles y en el marco del proceso salieron a relucir las crueldades del psihipqua de Ubaque con su gente. Los indios de Fumeque contaron que desde cuando había asumido el mando era temido en toda la región por la facilidad con que ordenaba matar. Los testigos fueron mencionando caso tras caso hasta que se sumaron más de treinta homicidios, incluyendo el de una muchacha que el oidor Grajeda le había dado para que fuera su esposa. Y, como si esto fuera poco, su castigo favorito era el empalamiento. Se decía que por estas crueldades muchos huían a otros repartimientos, pero el psihipqua no los perdonaba y los buscaba para matarlos. Como era de esperarse, cuando el jefe fue interrogado lo negó todo. Los abogados que lo representaron trataron de mostrar que era un buen hombre y que solo castigaba de tiempo en tiempo a sus subordinados, pero siempre apegado a sus "fueros y costumbres". Sin embargo, los testimonios en su contra resultaron abrumadores y en septiembre de 1562 los oidores lo condenaron a que le fuera cortado el pie izquierdo y al destierro perpetuo en Santa Marta. También se lo despojó del cacicazgo, se le confiscó la mitad de sus bienes y tuvo que pagar por los daños causados a los indios de Fumeque unas trescientas cargas de maíz y seiscientas mantas de la marca.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 452 20/12/12 5:38

A los pocos días, el defensor del psihipqua apeló la sentencia, con el argumento de que todo lo había hecho "estando en su ley", es decir, aplicando las costumbres tradicionales de los muiscas y no se lo podía juzgar a partir de leyes ajenas. La audiencia acogió estas razones y decidió suspender temporalmente la sentencia. El psihipqua siguió preso hasta diciembre, cuando se le permitió salir bajo fianza y regresar a su pueblo a celebrar la Navidad. El proceso quedó suspendido indefinidamente y al final la pena nunca se cumplió. Un año después, durante la Navidad de 1563, cuando el psihipqua de Ubaque fue procesado por haber organizado una curiosa ceremonia, se pudo constatar que gozaba de plena libertad y seguía mandando en su pueblo. En esa oportunidad algunos testigos recordaron que ya había tenido problemas con la justicia y había sido condenado, aunque le habían permitido seguir viviendo bajo fianza en el lugar. Curiosamente, en este nuevo juicio se le dio un trato similar. Después de pasar algunos días en la cárcel, la audiencia lo dejó volver a su tierra y se archivó el expediente (AGI, *J* 618, ff. 1384 r.-1457 v.). Pero castigos como los azotes y el corte de cabellos siguieron siendo comunes en Ubaque y los sucesores del psihipqua aún los aplicaban hacia 1573, cuando varios indios que se habían ido para Bosa tuvieron que sufrirlos (AGN, *E* 25, f. 975 v.).

Las disputas entre psihipquas y encomenderos brindan una buena oportunidad para conocer aspectos de las relaciones internas de las comunidades que normalmente no quedaban registrados en la documentación. Las acusaciones de unos y otros incluían casi siempre episodios de violencia, si bien nunca hay que perder de vista que los hechos más escandalosos solían ser exageraciones orientadas a obtener el favor de los jueces. Resulta más confiable la información indirecta que contienen los testimonios, es decir, las observaciones que los testigos hacen de pasada, para contextualizar otros hechos no relacionados directamente con maltratos.

Un proceso muy rico en este tipo de detalles es la demanda que le puso en 1574 el psihipqua de Tota a su encomendero, a quien acusó de cobro excesivo de tributos y maltratos. Esta acusación fue contestada inmediatamente con una denuncia contra aquel por idolatrías, abusos contra sus subordinados y varios homicidios. El asunto se prolongó durante un año y en el transcurso del proceso varios miembros de las diferentes facciones de la comunidad rindieron testimonios que muestran los altos niveles de violencia que eran comunes en las relaciones entre los psihipquas y quienes estaban sujetos a ellos. El proceso también es rico en detalles sobre los abusos del encomendero, pero vamos a

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 453 20/12/12 5:38

concentrarnos en la forma como un psihipqua consolidaba y ejercía su poder a finales del siglo XVI (AGN, *CI* 29, ff. 169 r.-246 v.).

Don Diego asumió el cacicazgo en 1569, cuando todavía era un muchacho. Se decía que "aún no sabía mandar" y por eso los tybas más viejos, que eran sus tíos, su padre y otros parientes, le aconsejaron actuar con mano dura para que le temieran; sobre todo, considerando que el cacicazgo se encontraba en disputa. Algunos recordaron que el psihipqua anterior, llamado Unicón, solía ser bastante despiadado y gracias a eso nadie se atrevía a desafiarlo. Por ejemplo, en cierta ocasión se enfermó y mandó a un tal Gada a Tunja con el fin de pedirle al encomendero que le enviara "algún regalo" para curarse. Gada se demoró en volver y cometió el error de comerse las cosas que había mandado el encomendero. Entonces Unicón montó en cólera y le ordenó a un tyba que lo azotara en el cercado hasta matarlo. Luego lo enterraron cerca de un arroyo.

Don Diego quería seguir su ejemplo y lo primero que hizo fue consolidar su posición sometiendo a las facciones que no lo querían como jefe. Golpeó y amenazó a quienes cuestionaban su derecho al cacicazgo, hasta cuando logró que varios de sus parientes se fueran del pueblo. Otros tuvieron que irse bajo amenaza de muerte, pues se sospechaba que querían quedarse con las mujeres de su antecesor. También echó del pueblo y de su casa a una tía, "todo por no tener parientes de los caciques pasados". La gente decía que don Diego se había quedado con las mujeres de Unicón, pero una de ellas resultó embarazada de un indio de Tisaca. Entonces, "usando de su crueldad y ceremonias", la cogió y le amarró los brazos con unos cordeles y un garrote y llamó a todos los tybas para que le dieran vueltas por turnos. Después, cuando la mujer dio a luz, la criatura fue llevada a la laguna grande de Tota, donde la ahogaron.

Según varios testimonios, el psihipqua y el encomendero Diego Montañez solían llevarse bien durante los primeros años del mandato del primero. El muchacho, incluso, se había criado en su casa. Una prueba de su amistad era que habían acordado quedarse con el oro de su antecesor. Entonces torturaron a sus mujeres para que dijeran dónde lo había escondido y luego se lo repartieron. El encomendero también solía ser tolerante frente a la forma como el psihipqua castigaba a su gente, mientras no se afectaran las labores cotidianas o el pago de tributos. Pero cuando los dos empezaron a pelearse, Montañez recordó ante los oidores varios incidentes, que no habían sido denunciados en su momento y que ahora le servían para desprestigiarlo. Dijo, por ejemplo, que un día

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 454 20/12/12 5:38

había llegado "borracho de yopa" a sus aposentos, acompañado por unos tybas armados con macanas y tiraderas, todos muy "acelerados", y arrastrando a un tal Juanico. El indio venía atado y lo golpeaban continuamente. Don Diego le aseguró que era un ladrón y lo querían matar porque se había llevado a dos mujeres para venderlas en Santafé. Pero Juanico gritaba que, en realidad, lo estaban golpeando porque le había contado a un cristiano sobre un santuario que tenía en Irbaca. El encomendero intervino, pues sabía que ya habían matado a otro hombre por la misma razón. Don Diego insistía en llevarlo a su cercado, pero al final aceptó dejarlo en los aposentos.

Cuando el psihipqua se fue, el encomendero le ordenó a Juanico que le llevara al día siguiente a las indias que había vendido en Santafé. Pero pasaron ocho días y regresó diciendo que no las había encontrado. Luego pasaron unos meses y se supo que estaba enfermo, en casa de su padre. Cuando el encomendero lo visitó, el indio le contó que don Diego le había dado hierbas para envenenarlo, pero a pesar de que lo trataron con aceite y le hicieron otras curaciones, no pudieron evitar que falleciera. Sus parientes culparon al psihipqua y se negaron a enterrarlo hasta que no pagara por su muerte. Al final, Montañez dio la orden de sepultarlo en la iglesia, contra la voluntad de su familia, porque Juanico ya era cristiano y nunca supo si el psihipqua había pagado.

Las sospechas sobre el uso de hierbas venenosas por parte de don Diego, con el fin de deshacerse de sus enemigos, fueron recurrentes. Por ejemplo, se rumoraba que un tal Tunja había muerto de esa manera en Pueblo de la Sal. El tyba Zipazaque contó que había acompañado a don Diego una noche en que comieron juntos y este le había dado el veneno sin que lo supiera. Al otro día amaneció muerto y entonces lo amarraron de los pies y lo llevaron a un monte, al otro lado del río, para que se lo comieran los gallinazos. Todos decían que el psihipqua le tenía celos porque quería acostarse con una de sus mujeres (AGN, *CI* 29, ff. 165 r., 178 v., 237 r.). Don Diego también fue acusado de cometer abusos contra los teguas de los llanos orientales, como azotar cruelmente a los capitanes cuando no le daban el tributo. Montañez contó que en cierta ocasión supo de la muerte de un indio principal, tras lo cual fue y buscó a sus mujeres y a otros parientes y los colgó con las manos atrás, para que le dieran sus riquezas. A raíz de las torturas, una de las mujeres falleció. Se supo que les había quitado esmeraldas, oro y cuentas de collar. Pero a pesar de la abrumadora cantidad de testimonios, don Diego se mantuvo firme negándolo todo. Solamente reconoció, durante una confesión, que azotaba de vez en cuando a sus subordinados

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 455 20/12/12 5:38

y que esto lo hacía por consejo del mismo encomendero "para que le temiesen y lo tuvieran por hombre" (AGN, *CI* 29, ff. 171 r., 246 v.).

El asunto se complicó unos meses después, cuando se creía que ya todo había terminado. En diciembre de 1574 los implicados regresaron a Tota y el juicio se detuvo. Al parecer, el psihipqua y el encomendero habían alcanzado un acuerdo y dejado de poner quejas en los tribunales. Pero en mayo del año siguiente llegaron nuevas noticias a la audiencia. Un grupo de indios bastante agitados, entre los cuales había varios tybas, se presentó ante los oidores, para quejarse de que don Diego y sus aliados se habían dedicado durante esos meses a perseguir a quienes lo habían denunciado el año anterior, a azotarlos y a quitarles sus bienes, e incluso se sospechaba que habían envenenado a uno de los testigos principales. Zipazaque contó que estaba un día en su bohío cuando irrumpió en él un pregonero de don Diego y, sin mediar palabra, lo sacó a palazos. Afuera se encontraban varios hombres que, por orden del psihipqua, le quitaron las mantas y pampanillas que tenía puestas, le ataron las manos y lo echaron a un río para que se ahogara.

Sus gritos atrajeron la atención de las gentes del pueblo e inmediatamente llegaron sus parientes, que lo ayudaron a salir; pero el psihipqua insistía en que tenía que castigarlo por haberlo denunciado ante los blancos. Gritaba que este hombre era tan poca cosa que matarlo "era como quien mata a una oveja o un venado". Los parientes le rogaron que no lo matara y entonces decidió llevarlo a su cercado. Allá lo tuvo preso, sin darle de comer, y lo apaleaba de vez en cuando, hasta que lo condujo a los llanos orientales, donde lo soltó. Otros dos tybas sufrieron tratos similares y contaron que un tal Guaibadisa había sido envenenado. Dijeron que don Diego había ordenado a Didunca, una de sus mujeres, que le diera hierbas a su marido o de lo contrario la mataría. Ella le hizo caso por miedo y se las dio disueltas en una múcura de chicha. Guaibadisa se sintió tan mal que cayó en cama y murió al cabo de nueve días. Como era un indio cristiano, lo enterraron en la iglesia. Al final, el psihipqua se quedó con Didunca y la llevó a vivir en su cercado. Además, se la pasaba pregonando que iba a matar a todos los que habían "jurado" en su contra y que ninguno quedaría vivo. Incluso, organizó una partida de hombres armados que fueron hasta el pueblo de Bosa a buscar a algunos de ellos; cuando los encontró, los azotó y les rompió sus mantas (AGN, *VB* 4, ff. 426 v., 464 r.-471 r.).

La audiencia ordenó que don Diego compareciera nuevamente. Al ser interrogado se defendió alegando que solamente había cobrado dos mantas

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 456 20/12/12 5:38

que le debían a un indio de otro pueblo, pero no los había maltratado. Sobre la muerte de Guaibadisa, dijo no saber nada, pero le habían contado que había muerto por comerse una "carne mortecina". Luego les aseguró a los oidores que todo era fruto de la mala voluntad que le tenían estos indios, porque eran unos bellacos que no querían obedecerlo a él ni al encomendero y desde hacía cuatro años no lograba "sacarles la demora". El más altanero era Pajarisa, quien pretendía ser psihipqua. Todos se pasaban la vida diciendo que no tenía derecho a gobernarlos porque "ellos también eran caciques como él y también andan vestidos con mantas pintadas como él y que ellos no tienen cacique y que ellos solo harán lo que les mandare [el encomendero] Diego Montañez" (AGN, *VB* 4, f. 481 r.).

Al final, don Diego logró conservar su cacicazgo. La audiencia no procedió contra él ni contra el encomendero y la vida del pueblo volvió a la normalidad a finales de 1575. El asunto se cerró con el pago de algunas mantas y un compromiso de todas las partes para que cesaran los enfrentamientos. Don Diego se consolidó en el poder y no se volvieron a tener noticias suyas en los tribunales de Santafé.

Se puede pensar que el psihipqua de Tota era bastante duro, pero se mantenía dentro de los límites de lo permitido entre los muiscas. Límites que no podían sobrepasarse, a riesgo de perder el apoyo de la comunidad. En esas ocasiones surgían algunos miembros de las familias dirigentes que canalizaban el descontento y terminaban arrebatándoles el poder a los psihipquas. Dentro de los grupos de parentesco de estos siempre había varios hombres que podían ser elegidos sin violentar las normas de sucesión tradicional. Las hermanas de los jefes solían tener varios hijos y cuando los mayores no gozaban de la aprobación de la comunidad se podía acudir a los menores o a otros parientes por línea materna que fueran considerados más adecuados. Esto significaba que un psihipqua nunca tenía completamente asegurado su gobierno y si no cumplía con sus obligaciones comunitarias corría un grave peligro. Un mal psihipqua, demasiado permisivo o demasiado cruel, podía causar la ruina de su pueblo y ser depuesto.

Por ejemplo, en 1572 las actuaciones del psihipqua don Pedro de Cuitiva causaron tanto descontento que varios de sus tybas se fueron con su gente para lugares como Sogamoso y Topia. Incluso, se llegó a temer que todos terminarían emigrando y el cacicazgo se despoblaría. Quienes aún no se habían ido decían que si aquel continuaba en el poder se irían y no volverían hasta que

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 457 20/12/12 5:38

muriera. El tyba Catemejira contó ante las autoridades coloniales que todos consideraban a don Pedro como un loco porque se pasaba la vida gritándolos y regañándolos, amenazándolos con quemarlos y matarlos y les rompía sin motivo las mantas. De noche se metía en las casas con una espada y se robaba lo que encontraba. La prueba de su locura era que había intentado ahorcarse tres veces. Entonces los tybas decidieron deponerlo y elegir como psihipqua a un niño de unos once o doce años, que era sobrino del anterior. Luego fueron a la ciudad de Tunja con el muchacho, para notificar su decisión al encomendero. Según ellos, el español les dijo que podían elegir a quien quisieran, siempre y cuando fuera un señor que estuviera pendiente de las labranzas, les diera buen tratamiento y pagara cumplidamente las demoras (AGN, *E* 15, ff. 1 r.-150 v.).

Un cacique muisca de la segunda mitad del siglo XVI debía ser también un hombre rico. Su fortuna personal era considerada un reflejo de la prosperidad de su pueblo y los indios no veían con malos ojos que los jefes aprovecharan todas las oportunidades que tenían para acumular riquezas, aun si lo hacían a costa de los recursos comunitarios. Estaba claro que las propiedades del psihipqua eran diferentes de las de todo el grupo, pero esa distinción era bastante difusa. Una de las obligaciones más importantes de los jefes muiscas consistía en "dar de comer a su gente"; es decir, en ser generosos y hospitalarios y practicar la caridad, lo cual solamente podía ser hecho por quien tuviera los recursos suficientes.

Franklin Pease ha propuesto que la riqueza de los kurakas en el Perú colonial no debe ser interpretada solamente como el resultado de la adopción de hábitos comerciales introducidos por los españoles, sino también como un éxito de las costumbres tradicionales de redistribución y reciprocidad que continuaron practicando. Si mantuvieron su prestigio fue porque se siguieron comportando bajo las pautas tradicionales, al tiempo que se adaptaban a las formas coloniales. Lo fundamental aquí es que no eran costumbres excluyentes, sino más bien complementarias, de manera que las siguientes reflexiones podrían aplicarse sin problemas en relación con el caso que se viene analizando:

> La función del curaca colonial no puede entenderse si se pierde de vista la actividad dual de la gente andina (y de sus curacas) a partir del siglo XVI; la dualidad entendida como una participación necesariamente simultánea en el régimen tradicional andino (la tradicionalidad engloba, por cierto, a la actividad económica) y en el español. Dicha simultaneidad debe entenderse también como complementaria; se aprecia en todos los

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 458 20/12/12 5:38

> casos mencionados que la actividad de los curacas siempre supone dicha complementariedad, y en ningún caso se está en condiciones de tomar su quehacer en el mundo hispánico o en el andino como actividades excluyentes. Es una característica de la sociedad colonial que las actividades en ambos órdenes (y en ambas repúblicas) sean complementarias. (167)

Spalding ha señalado que los investigadores que plantean que el contacto con la cultura europea y la agresiva competencia comercial produjeron la desarticulación y destrucción de la cultura andina, con sus normas de reciprocidad y sustento mutuos, no tienen en cuenta que muchas comunidades participaron de las actividades económicas más agresivamente competitivas desde el comienzo y lograron sacar provecho de ellas ("La otra"). Esta opinión es compartida por Stern (*Los pueblos* 80). Por ejemplo, en los documentos analizados por Spalding, los kurakas aparecen haciendo transacciones comerciales desde la década de 1540, menos de veinte años después de la Conquista. Entre otras cosas, aprovechaban su posición social para alquilar la fuerza de trabajo de su gente en diferentes tareas.

La mayoría de las transacciones en el siglo XVI fueron intercambios de mano de obra por dinero en efectivo. Los contratos más frecuentes en Huánuco eran para tejer ropa a partir del algodón que proporcionaba un español. Esta se vendía luego en sitios tan distantes como Chile y Potosí. Al vender la fuerza de trabajo, los jefes indígenas actuaban con una lógica comercial frente a los españoles, pero se valían de las obligaciones tradicionales frente a la comunidad. Al parecer, los ingresos solían considerarse propiedad de todo el grupo y se usaban para los gastos colectivos, como el pago de tributos, la construcción de iglesias, los pleitos judiciales, etc. De este modo, los kurakas tenían oportunidades para enriquecerse personalmente, pero había ciertos límites. Para que pudieran seguir gozando de la mano de obra debían cumplir con todas las normas de la sociedad andina y devolver de alguna forma los servicios. Si se excedían, provocaban la reacción en los indios. Spalding sostiene, además, que la situación cambió durante el siglo XVIII. Muchos se volvieron hacendados y comerciantes y dejaron de lado sus obligaciones comunitarias. El más famoso kuraka comerciante fue Túpac Amaru. De este modo, la dirección de las ventas cambió. En el siglo XVI los kurakas vendían la fuerza de trabajo y algunos bienes de la comunidad fuera de ella, pero en el siglo XVIII traían bienes europeos y los vendían a la comunidad (*De indio* 39-53).

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 459 20/12/12 5:38

La documentación consultada sobre el altiplano cundiboyacense muestra claramente que los psihipquas empezaron a involucrarse en diversas transacciones comerciales desde la década de 1550. Recordemos, por ejemplo, la forma como solían hacer contratos para proveer de cargueros a los comerciantes que transportaban mercancías o de mano de obra a los empresarios agrícolas que la necesitaban. No sería raro que hayan sacado provecho de esta posición de intermediarios entre los blancos y las comunidades, tal como sucedía en el Perú. Sin embargo, son pocas las huellas que han quedado en los documentos sobre estas actuaciones, pues era muy raro que los acuerdos se pusieran por escrito.

Por otro lado, durante la visita de Diego de Villafañe a la provincia de Santafé en 1563 se dieron casos que ilustran la forma como la tierra estaba siendo comercializada desde muy temprano por los psihipquas. En el pueblo de Ubaté la encomendera fue sancionada por el visitador al descubrirse que se había apropiado de una parte de las tierras comunales. Pero cuando el psihipqua se enteró presentó una petición en la que explicaba que había hecho un trato con el difunto marido de esta, mediante el cual le arrendaban esa parcela a cambio de diez mantas y siete cargas de trigo anuales. La viuda había seguido pagando cumplidamente y por eso él estaba contento y consideraba que le resultaba más provechoso mantener este arriendo que cultivar la tierra. Sin embargo, el visitador hizo caso omiso de la petición y ordenó que la parcela le fuera devuelta a la comunidad (AGN, *VC* 4, f. 1050 r.).

En la primera parte de esta obra se mostró que los cercados y algunas tierras de cada pueblo eran considerados como bienes asociados al cacicazgo. Significa que se trataba de propiedades que el psihipqua tenía derecho a usufructuar mientras ejerciera sus funciones, pero al morir o dejar el cargo pasaban al nuevo jefe. Como los psihipquas eran al mismo tiempo miembros de grupos locales de parentesco, tenían derecho a recibir algunas parcelas para su sustento, como cualquier otra persona. Estas tierras eran diferentes de las del cacicazgo y pertenecían a sus familias, de manera que al morir eran heredadas por sus parientes matrilineales. Sin embargo, en la práctica, la distinción entre las tierras del cacicazgo y las del psihipqua, como miembro de su linaje, era bastante difusa. La mayoría aprovechaba la obligación que tenía la comunidad de hacerle sus labranzas y mantener su casa para conseguir mano de obra gratuita que trabajara en sus terrenos familiares. Los productos eran luego comercializados para su provecho, a través de los mercados de la región. Con el

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 460 20/12/12 5:38

paso del tiempo, también se fueron involucrando en otras actividades agrícolas, ganaderas, artesanales y comerciales, que resultaron muy lucrativas, de manera que al comenzar la década de 1570 algunos habían logrado consolidar modestas fortunas, las cuales no tenían nada que envidiarles a las de los pequeños hacendados blancos y mestizos, ni incluso a las de ciertos encomenderos.

A partir de las fuentes disponibles, resulta muy difícil hacer un cálculo preciso de los bienes que tenían los caciques muiscas en la década de 1570. No se han encontrado hasta el momento inventarios, testamentos, escrituras notariales o cualquier otro tipo de documentos que permitan hacer un análisis confiable y exhaustivo. En los expedientes consultados tan solo hay datos fragmentarios y algunos indicios dispersos. El testamento más antiguo que se ha encontrado hasta el día de hoy, entre los que pertenecieron a caciques muiscas, se elaboró varios años después del final del periodo analizado, pero puede resultar una forma aceptable de conocer, aunque sea de manera fragmentaria y tangencial, los niveles de riqueza, las propiedades y algunos de los negocios que tenía un modesto jefe de finales del siglo XVI (AHRB, *AHT* 18, ff. 143 r.-147 v.).

El documento fue mandado a hacer por Diego Franco, cacique de Monquirá, mientras esperaba en la cárcel de Tunja su ejecución, pues había sido condenado a muerte por su conducta homosexual; es decir, por el llamado "pecado nefando". Desgraciadamente, no hay ningún detalle adicional sobre esta interesante situación. Franco le dictó su última voluntad a un escribano español durante varias sesiones, entre el 23 y el 28 de julio de 1586. Se describió como un indio ladino y dijo que sabía firmar, pero en las tres ocasiones en que fue a verlo el escribano, dejó constancia de que no pudo hacerlo por estar enfermo a causa de los tormentos con los que le arrancaron la confesión. También declaró que tenía cuatro mujeres, aunque no mencionó ser casado, con las cuales tuvo cinco hijos, quienes fueron declarados como sus herederos. Todas sus posesiones le habían sido embargadas y no pudo hacer una descripción detallada de ellas, pero por las instrucciones que dio para pagar deudas y cobrar lo que le debían se pudo apreciar que tenía tierras, ganado, ropa fina, bienes raíces y otras cosas. También tenía el caudal suficiente para ordenar que se dijeran cien misas por su alma: la mitad, en el monasterio de Santo Domingo, y el resto, repartidas entre la iglesia catedral y los monasterios de San Francisco, San Agustín y Santa Clara, en honor de la Virgen, san Pedro, la Santísima Trinidad, el apóstol Santiago y todos los santos y santas.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 461 20/12/12 5:38

El cacique de Monquirá tenía más de cuarenta acreedores, entre los cuales se incluían la Iglesia y personas de toda condición. Les debía a los caciques de Suta y Saquencipá, a varios sacerdotes, a algunos comerciantes, por las compras que había hecho, a la iglesia de su pueblo, a varios indios que trabajaban para él y a algunos familiares cercanos. En total eran más de 400 pesos de oro corriente, 100 fanegas de trigo, 16 de maíz, un poco de harina y 6 mantas. A partir de esta relación de deudas se puede saber que había comprado y vendido algunos caballos, que tenía varios vestidos y que consumía vino. También atesoraba algunas joyas que había heredado de su tío y antecesor, como un collar de oro de 7 u 8 pesos y una totuma dorada, que había entregado en prenda por una deuda de 25 pesos, junto con 2 figuras en forma de pájaro que eran de su hermana. En su casa tenía, además de sus cuatro mujeres, a cerca de veinte indias para el servicio doméstico, y algunas de ellas estaban ahí desde los tiempos del psihipqua anterior.

Su cargo le exigía ocuparse de algunas cosas, como la compra de cera para el culto religioso, la fabricación de un pendón, el pago de las demoras de los indios pobres (para lo cual su hermana le había prestado 24 pesos) y el de una dote para casar a una prima, de la cual aún le faltaba entregar 15 fanegas de trigo y otras tantas de maíz. No se sabe la extensión de sus propiedades particulares, pero en ellas trabajaban varios indios que cuidaban las labranzas, junto con el ganado, que incluía ovejas, cabras, puercos, caballos y mulas. A todos les pagaba con mantas, aunque a algunos aún les estaba debiendo. Sabemos también que solía comprar cosas necesarias para las labores agrícolas, como yuntas de bueyes o rejas para arar. Por otro lado, un negocio que mencionó sugiere que manejaba las tierras adscritas al cacicazgo como si fueran de su propiedad. El asunto consistió en que le dio a un tal Bernardino de Mojica algunas de estas tierras a cambio de otras que, por alguna razón, consideraba mejores. Enseguida se las repartieron con el cacique de Saquencipá. Luego arrendó la parte que le correspondió a un tal Alonso Domínguez, quien le dio 100 pesos. Pero al ver esto Mojica se arrepintió y deshizo el trato. Entonces tuvo que devolver el dinero.

Don Diego Franco había cometido otras irregularidades con los bienes de la comunidad. Las confesó en su testamento para descargar su consciencia y dio instrucciones a fin de que se corrigieran. Por ejemplo, dijo que había vendido otro pedazo de tierra que era de los indios de su pueblo, aunque todavía no le habían dado los 100 pesos prometidos. También reconoció que

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 462 20/12/12 5:38

había recogido la demora para el encomendero pero se había gastado 90 pesos. Además, cuando había muerto su tío, el psihipqua anterior, este les dejó a su madre y a su esposa algunos bienes, junto con 10 fanegas de trigo para que compraran un frontal para la iglesia, pero él se había quedado con todo[6]. Don Diego estaba arrepentido y pedía que se les diera a todos lo que les debía. Ordenó que a cada una de sus mujeres le entregaran cuatro mantas. Nombró como su sucesor a su sobrino Diego, hijo de su prima hermana Magdalena, y a él le dejó las tierras del cacicazgo que había heredado de su tío, don Carlos. Al final, como muestra de su generosidad, mandó repartir entre los indios del pueblo 50 fanegas de trigo y 20 de maíz, junto con algunas mantas a sus sirvientes, que sumaron cerca de 100. Como nada indica que este haya sido un caso especial, resulta legítimo pensar que la suya era la fortuna promedio de un cacique de la provincia de Tunja a mediados de la década de 1580.

A medida que se acercaba el siglo XVII la presencia de caciques muiscas realizando transacciones comerciales en las notarías de Tunja y Santafé se hacía mucho más frecuente. Esto no significa que antes no se hubiera hecho toda clase de negocios, ni que las registradas fueran las únicas. En una sociedad como esta, la mayor parte de los acuerdos eran verbales, basados en la palabra de las partes, y muy pocas veces se registraban por escrito. Por lo tanto, los contratos o conciertos, los pagarés u "obligaciones" y los demás papeles que se han conservado en las notarías no representan sino una ínfima parte de las transacciones que se llevaron a cabo. En los archivos de las notarías de las dos ciudades más importantes de la región solamente a partir de 1571 empezaron a registrarse negocios que involucraron a los psihipquas. Pero fueron tan pocos casos que no superaron la decena hasta llegar a 1591. Desde entonces se incrementaron levemente, pero es un periodo que se sale de los límites cronológicos de esta investigación.

Los negocios registrados se refieren a compras de vino, ropa de Castilla, una silla de montar y un solar. Don Juan, psihipqua de Pasca, se endeudó en 1570 para pagar 28 pesos de oro de 20 quilates por 2 botijas de vino (AGN, *NP* 8, f. 100 v.). Don Diego de Torre se comprometió en septiembre de 1571, mediante una obligación a favor del mercader Gaspar de Torres, a pagarle en un

[6] El frontal era un paramento de seda, metal u otra materia que adornaba la parte delantera de los altares de las iglesias.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 463 20/12/12 5:38

plazo de 15 meses 232 pesos y 3 tomines de oro de 20 quilates por 10 varas de paño verdoso, 10 camisas, 10 mantas de Portugal y otras mercancías (AHRB, *NS* 15, f. 220 r.). Era una suma de dinero significativa, lo cual da una idea de la capacidad de endeudamiento que tenía don Diego.

Otro que compró ropa fina fue don Juan, cacique de Cajicá, quien se comprometió en junio de 1575 a pagar 50 pesos por un elegante capote de grana con delanteras de damasco carmesí y fajas de terciopelo (AGN, *NP* 10, f. 52 r.). En febrero de 1576 don Francisco de Ubaque registró una obligación para cancelar en un año los 248 pesos y medio que le costó una silla de montar con todos sus aderezos (AGN, *NP* 11, f. 7 r.). Debía de ser una silla muy buena, si se tiene en cuenta su altísimo valor. Don Diego de Torre tuvo que endeudarse nuevamente en 1580 para comprar 10 botijas de vino, que valían 100 pesos de 20 quilates (AGN, *NP* 11, f. 553 v.). Finalmente, la compra más antigua de un solar urbano, entre las que se han encontrado hasta el momento, la hizo don Álvaro, cacique de Duitama, en febrero de 1591. Era un terreno que tenía en Tunja don Alonso de Silva, quien ya por aquel entonces había sido despojado del cacicazgo de Tibasosa, y que se vendió por 100 pesos de oro de 13 quilates (AGN, *NS* 10, ff. 164 r.-165 r.).

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 464 20/12/12 5:38

CAPÍTULO 13

Los caciques y el patrocinio de las manifestaciones religiosas

Don Alonso de Silva y don Diego de Torre siempre se enorgullecieron ante las autoridades de la forma como se enfrentaron a los sectores más conservadores de sus propias comunidades para combatir las costumbres prehispánicas. Sin embargo, hay muchos indicios que señalan que al final tuvieron que plegarse ante algunas de estas tradiciones para seguir en el poder. Como mestizos criados entre los blancos, no hay duda de que fueron cristianos convencidos e hicieron todo lo posible para que sus pueblos se convirtieran. Pero se encontraban ante la disyuntiva de ser tolerantes o perder el apoyo de sus comunidades. La posición más sensata era tratar de mantener una imagen ante las autoridades coloniales y otra ante su gente; sobre todo, teniendo en cuenta que su derecho a heredar el cacicazgo estaba siendo cuestionado por los encomenderos y algunos sectores descontentos de sus propios pueblos. Varios de los testigos que declararon en el caso de Silva en 1574 lo acusaron de mentir cuando dijo que ya no permitía que los indios practicaran sus idolatrías e incluso se llegó a decir que las estaba aprendiendo. Se aseguró que en su cercado mantenía varias mujeres, había dejado de ir a misa y lo habían visto hacer diversos rituales.

El fraile Luis Corredor, doctrinero de Tibasosa, contó que tenía a unas indias que le servían en su casa y corría el rumor de que eran sus mujeres, lo cual verificó cuando Silva se fue del lugar. Todas reconocieron ser "mancebas" de don Alonso. También supo que no iba a misa los días de fiesta, aunque estuviera muy cerca del lugar donde se hacía. Finalmente, observó que era "muy propio de la condición de los indios que sus caciques condesciendan en sus

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 465 20/12/12 5:38

apetitos para que les quieran bien, los cuales apetitos son malos, perversos y contra Dios y su doctrina evangélica, porque apetecen lo contrario" (AGN, *EP* 3, f. 893 v.).

El encomendero de Turmequé hizo señalamientos similares sobre don Diego de Torre. Dijo que a pesar de ser cristiano y bautizado, había ordenado a su gente que continuara haciendo "juntas", bailes, borracheras y "grandes abominaciones contra la religión", de día y de noche. Y "agravando más su iniquidad", en las borracheras se despojaba de la ropa de Castilla y se vestía con mantas de indios. Luego pedía que los hombres se acercaran a él, para untarles bija con sus propias manos y exigirles mantas a cambio de tal honor. De ese modo se iba quedando con sus bienes. También tenía la costumbre de salir a cazar venados y otros animales vestido como indio y haciendo todos los ritos acostumbrados. Además, había mandado construir un bohío redondo, con las mismas características de los que usaban los naturales, donde la gente venía a rendirle pleitesía, le hablaba de espaldas y hacía otras ceremonias (AGN, *E* 21, f. 404 r.).

Realmente, resulta muy difícil precisar si estos testimonios son verdaderos, ya que hacen parte de la estrategia del encomendero para convencer a la audiencia de que ni Silva ni Torre debían ser caciques. Sin embargo, vale la pena tenerlos en cuenta. No hay motivos para dudar de la sinceridad con que don Alonso y don Diego practicaban la religión católica. Pero otra cosa eran los pueblos que gobernaban y en esa medida puede ser cierto que hayan tenido que tolerar e incluso patrocinar algunas prácticas de origen prehispánico con el fin de mantener y afianzar el apoyo de su gente. De hecho, no se debe olvidar que estos personajes son un caso excepcional, pues durante el periodo que abarca esta investigación las conversiones al cristianismo fueron muy escasas. Los cambios en esta materia ocurrieron lentamente y empezaron a sentirse a mediados de la década de 1570, pero solamente llegaron a ser significativos hacia el final del siglo XVI y comienzos del XVII.

De acuerdo con Francis, las verdaderas conversiones fueron muy raras en el siglo XVI, aunque los muiscas se mostraron receptivos a las nuevas creencias. Los primeros intentos reales empezaron después de 1550, cuando llegaron los frailes franciscanos y dominicos con la audiencia. Pero eran muy pocos y no alcanzaban a cubrir todo el territorio. Los agustinos solamente llegarían hacia 1575 y los jesuitas, en 1599 ("The Muisca" 224).

A la escasez de sacerdotes, tanto del clero regular como del secular, se sumaron otros inconvenientes que dificultaron aún más la conversión de los

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 466 20/12/12 5:38

nativos. Según Mercedes López, era muy difícil obligar a los encomenderos a tener curas en sus repartimientos, por los costos que implicaban, ya que su salario se pagaba con una parte de los tributos. A partir de 1556 el obispo fray Juan de los Barrios permitió que se contara con una persona cristiana y virtuosa aprobada por la jerarquía eclesiástica para que impartiera la doctrina en los pueblos de indios. Esa persona podía ser el mismo encomendero. Sin embargo, muy pocos llegaron a hacerlo. Por lo general, no había nadie y cuando lo había se trataba de algún mestizo o blanco pobre, con unos conocimientos muy precarios, encargado por el encomendero de enseñar algunas oraciones. Era muy raro el repartimiento que llegaba a disponer de un cura doctrinero y este casi siempre era compartido con otros pueblos, de manera que el sacerdote debía andar de un lugar a otro, atendiendo varias comunidades al mismo tiempo. A esto hay que sumarle el escaso conocimiento que tenían de la lengua muisca. Por otro lado, los encomenderos solían contratar a los curas o frailes que más les convenían y estos acostumbraban preocuparse más por defender los intereses de su patrón (el cual en muchos casos también era su pariente) que los de su rebaño. También llegó a ser frecuente que los indios no asistieran a la iglesia por estar trabajando. Muchos frailes aprovechaban la asistencia de los indígenas a la doctrina para ponerlos a trabajar a su servicio, en sus casas y en sus tierras (33-49).

Como se verá, Francis tiene razón al afirmar que durante la segunda mitad del siglo XVI ser cristiano significaba para los indios haber sido bautizado, tener un nombre de origen español y un vago conocimiento de un nuevo dios ("The Muisca" 236). Es más: la evidencia indica que ese conocimiento podía llegar a ser nulo. Los documentos consultados, sobre todo los expedientes de las visitas y los juicios criminales, contienen muchos datos directos e indirectos sobre el avance paulatino del sacramento del bautismo entre los muiscas, tanto entre la gente común como entre las autoridades. Si bien es evidente que esto no puede ser usado como un indicador del grado de conversión al catolicismo, de todos modos vale la pena hacer algunas observaciones sobre el asunto, concentrándonos precisamente en el avance del bautismo entre las élites muiscas durante el periodo estudiado, antes de indagar sobre el apoyo que las autoridades indígenas les daban a las diferentes manifestaciones religiosas.

En la relación anónima de 1560 se asegura que hasta ese momento ningún cacique o indio principal de Tunja o Santafé se había convertido ("Visita" 76). Esto puede significar dos cosas: o bien que ninguno había abandonado su

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 467 20/12/12 5:38

antigua religión, o bien que nadie se había bautizado. Sin embargo, ya se ha visto que durante los primeros años de la Conquista varios psihipquas, como los de Guatavita, Suba, Chía o Suesca, se hicieron cristianos; es decir, se bautizaron como una forma de mostrarles a los conquistadores que querían ser sus aliados. Lo difícil es llegar a establecer si el rito fue acompañado por una conversión. Por ejemplo, hacia 1556 el psihipqua de Guatavita se preciaba de haber sido el primero en hacerse cristiano y dar la obediencia al rey (AGN, *CI* 22, f. 19 r.). Esta historia también fue narrada mucho tiempo después por Juan Rodríguez Freile, quien llegó a decir que el nombre que le había puesto Gonzalo Jiménez de Quesada al psihipqua de Guatavita era don Fernando o don Hernando (63)[1]. En cambio, Aguado aseguró que el primero en bautizarse había sido el psihipqua de Suba, un valioso aliado que se mantuvo fiel hasta su muerte (1: 271).

La mayor prueba de que tener un nombre español y haber aceptado el sacramento del bautismo no implicaban un cambio en las creencias son las declaraciones de algunos psihipquas que se decían cristianos pero no sabían nada sobre la religión y, en casos extremos, ni se acordaban del nombre asignado. Así le pasó al psihipqua Tunda de Onzaga en 1558, cuando tuvo que declarar en un proceso por homicidio. En el momento en que lo interrogaron dijo que hacía dos meses era cristiano, pero no pudo acordarse del nombre que le habían puesto (AGN, *CI* 24, f. 429 r.). A Piransiba, tyba de Tota, le pasó lo mismo en 1574. Dijo que lo habían bautizado hacía dos años, pero se le había olvidado "el nombre de cristiano" (AGN, *CI* 29, f. 102 r.). Y el psihipqua de Bogotá dijo en 1561 que cuando lo hicieron cristiano estaba "muerto", es decir, inconsciente o desmayado, y no se acordaba de "cómo le pusieron de nombre" (AGI, *J* 497, núm. 1, ramo 1, f. 54 v.).

Cuando, de tiempo en tiempo, algún psihipqua que ya usaba su nombre español era llamado a declarar ante los jueces, las autoridades se cercioraban de que realmente fuera católico y entendiera la importancia del juramento, pues lo más común era que solamente supieran algunas oraciones, aprendidas de memoria, en castellano o en latín, lenguas que no comprendían. Por lo tanto, resultaba muy frecuente que a pesar de que los psihipquas se declararan cristianos, los escribanos y los jueces que tomaban las declaraciones dejaran

[1] Sin embargo, don Fernando o don Hernando, quien se llamaba Suaba, no fue el cacique que encontraron los españoles en 1537. En realidad, gobernó aproximadamente entre 1559 y 1563, como se pudo ver en la sección dedicada a los sucesores de algunos cacicazgos importantes.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 468 20/12/12 5:38

constancia de que no les habían tomado juramento por Dios, la Virgen y los santos, porque no entendían de qué se trataba.

Por ejemplo, en 1574 el cacique don Diego de Tota dijo que era cristiano desde hacía dos años y que incluso estaba aprendiendo a leer y escribir. Luego le preguntaron las cuatro oraciones principales y supo decirlas de memoria en español, pero se pudo apreciar que no entendía bien lo que decía[2]. Entonces el escribano anotó enseguida: "No juró este cacique porque aunque dijo que era cristiano pareció no entender nuestra lengua castellana ni la fuerza y virtud del santísimo juramento" (AGN, *CI* 29, f. 80 r.). Lo mismo sucedió con don Francisco, tyba de Turmequé, durante el juicio de don Diego de Torre en 1575. Don Francisco dijo ser cristiano, pero el juez consideró que no comprendía el valor del juramento y ordenó que no se lo tomaran. Sin embargo, les dio instrucciones al escribano y al intérprete para que le explicaran que debía decir la verdad o de lo contrario lo castigarían. Cuando se lo dijeron, prometió decirla e insistió en que era cristiano "y que bien sabe que al que miente le lleva el diablo y que ninguna persona le ha hablado para que mienta" (AGN, *E* 21, f. 517 r.). El significado que podía tener para ellos el agua bautismal es muy difícil de establecer, pero es claro que durante los primeros años era una forma de mostrarles a los blancos que estaban dispuestos a establecer una alianza y que se sometían al dominio del rey. En las décadas posteriores el hecho de llevar un nombre de origen español podía ser un símbolo de estatus, así como el uso de ropa de Castilla, el consumo de vino, el porte de armas europeas o el uso de caballos.

Se ha seleccionado una muestra de cinco documentos para dar un vistazo general a la evolución de los nombres de las autoridades muiscas durante el periodo de estudio. No se pretende que esta muestra sea estadísticamente representativa, pues ello sería imposible, teniendo en cuenta los vacíos existentes. Tan solo se quieren mostrar ciertas tendencias. Se ha tomado, entonces, un juicio sobre un tyba del pueblo de Icabuco (1551) y los fragmentos que han sobrevivido de las visitas de Tomás López (1560), Diego de Villafañe (1563), Juan López de Cepeda (1571-1572) y Juan Prieto de Orellana (1582) a las provincias de Tunja y Santafé, donde se mencionan nombres propios de psihipquas, tybas e "indios principales". El único documento que se sale del periodo de estudio

[2] Las cuatro oraciones que los indios debían aprender eran el padrenuestro, el credo, el avemaría y el salve.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 469 20/12/12 5:38

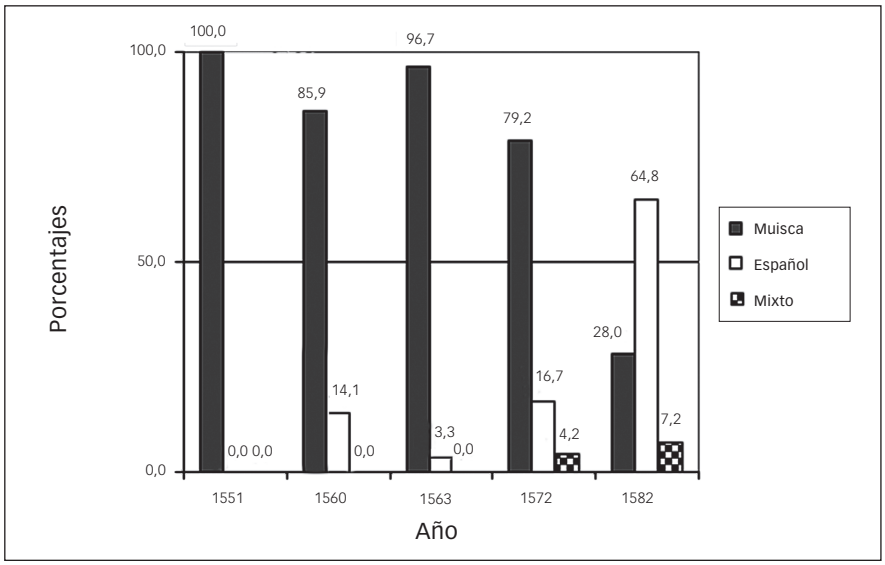
es el último, pero se ha tomado para mostrar con claridad que después de 1572 las cosas cambiaron rápidamente.

La tabla 13 y la figura 18 muestran un resumen de toda la información y las tendencias generales en la evolución de los nombres de las autoridades indígenas del altiplano cundiboyacense entre 1551 y 1582. Los nombres han sido divididos en tres tipos, de acuerdo con su origen: muisca, español y mixto. El último se refiere a aquellos en los que se combinan los dos primeros.

Tabla 13: Origen de los nombres de las autoridades indígenas muiscas (1551-1582)

Años / Origen	1551	1560	1563	1572	1582
Muisca	19	73	29	38	66
Español	–	12	1	8	153
Mixto	–	–	–	2	17
Total	19	85	30	48	236

Figura 18: Origen de los nombres de las autoridades indígenas muiscas (1551-1582)



Fuente: proceso de Icabuco (1551): AGN (E 11, ff. 8 r.-303 v.); visita de Tomás López de 1560: AGN (CI 55, ff. 534 r.-572 v.; VB 8, ff. 774 r.-776 v., 829 r.-835 v.; VB 11, ff. 776 r.-840 v.; VB 18, ff. 198 r.-319 v.; VB 19, ff. 514 r.-577 v., 592 r.-598 v.); visita de Diego de Villafañe de 1563: AGN (VC 4, ff. 935 r.-986 v.; VC 5, ff. 904 r.-1029 v.; VC 7, ff. 669 r.-711 v.; VC 12, ff. 979 r.-1031 v.); visita de Juan López de Cepeda de 1571-1572: AGN (VB 4, ff. 370 r.-540 v.; VB 5, ff. 367 r.-416 v., 439 r.-511 v.; VB 9, ff. 765 r.-813 v.; VB 14, ff. 873 r.-929 v.); visita de Juan Prieto de Orellana en 1582: AGI (E 824 A, pieza 6).

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 470 20/12/12 5:38

Se aprecia claramente cómo en 1551 todas las autoridades indígenas mencionadas usaban nombre muisca, lo cual significa que aún no se habían bautizado. Esto refleja muy bien lo que era común en la documentación de esta década. Sin embargo, cuando llegamos a la década de 1560 empiezan a aparecer algunos psihipquas, tybas o indios principales bautizados y eso se manifiesta en la muestra tomada de la visita de Tomás López. De un total de 85 mencionados, 12 ya tenían nombre español, pero seguían siendo una minoría que representaba cerca del 14% del total. Ese porcentaje bajó en la visita de Diego de Villafañe al 3,3%, pero esto se debió, simplemente, al tamaño tan reducido de la muestra que se conservó. Lo más importante que se debe señalar es que estas proporciones se mantuvieron, más o menos, hasta la visita de Cepeda en 1572. Durante el periodo que va de la llegada de los conquistadores a mediados de la década de 1570, el porcentaje de las autoridades indígenas que recibieron el bautismo no superó el 21%. La novedad en 1572 consistió, solamente, en la aparición de algunos nombres mixtos. El gran cambio sucedió después de dicha visita, a lo largo de esta década, situación que coincidió con la mayoría de los procesos que se han estudiado en este trabajo. De manera que en 1582, cuando se logró tener una muestra de 236 caciques, capitanes e indios principales interrogados durante la visita de Orellana a la provincia de Tunja, el porcentaje de los bautizados superó ampliamente al de los que conservaban su nombre muisca. La suma de los de origen español y mixto da 170, lo cual representa el 72%.

Veamos ahora cada momento con algo más de detalle. El caso que sirve de ejemplo para 1551 se escogió, simplemente, porque en él se presentó a declarar un grupo más o menos grande de indios y puede ser considerado como una muestra aleatoria. Fueron veinticinco indígenas en total, diecinueve de los cuales tenían algún cargo de autoridad en su pueblo. En la tabla 5 de los anexos se pueden ver sus nombres. Los únicos que se habían bautizado eran los intérpretes, quienes en su mayoría trabajaban como sirvientes de los encomenderos y los vecinos de Tunja. Su posición subordinada en la escala social se refleja en el uso de diminutivos, lo cual era una forma muy frecuente de tratar a la servidumbre en la España de la época. Había un Bartolomillo, dos Luisicos, dos Pericos y un Diego.

La siguiente muestra, que corresponde a 1560, es el fragmento de la visita de Tomás López que se ha conservado. Son solamente 33 encomiendas de un total que podía superar las 150. De las 85 autoridades indígenas mencionadas, solamente 12 se habían bautizado, como se puede ver en la tabla 6 de los

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 471 20/12/12 5:38

anexos. Hay dos que tienen nombre y apellido. Son los psihipquas de Cucaita y de Cheva, llamados don Gregorio Suárez y don Diego de Mendoza, respectivamente. El tratamiento de *don* indica su alto rango y el apellido acompañado de la partícula *de*, que usa el jefe de Cheva, le da un aire más aristocrático. Don Gregorio tomó el nombre de su encomendero, pero no está claro de dónde sacó don Diego el suyo. En todo caso, en ambos se nota la intención de agradar a los españoles.

Otro dato interesante es que el nombre más popular fue Pedro (cuatro casos), seguido por Alonso (tres casos). Luego están Antonio, Diego, Francisco, Gregorio y Pablo. Se ignora la razón, pero seguramente tuvo mucho que ver la intención de los sacerdotes que los bautizaron de fomentar la devoción a ciertos santos de su predilección. El fragmento que se conserva de la visita de Diego de Villafañe a la provincia de Santafé, realizada tres años después (1563), solamente cubre siete encomiendas y, por lo tanto, su representatividad es muy baja. Es poco lo que se puede decir a partir de él. Sin embargo, muestra la misma tendencia: predominio de los nombres de origen muisca. En los siete repartimientos el único bautizado era don Hernando, psihipqua de Tunjuelo, entre un total de veintiocho autoridades indígenas que declararon ante el visitador (véanse anexos, tabla 7).

Una década más tarde, durante la visita realizada por Cepeda (1571-1572), la situación se mantenía más o menos estable. La muestra corresponde a 10 encomiendas visitadas, donde se interrogó a 48 indios pertenecientes a las élites, de los cuales solamente 10 tenían nombre español. La tabla 8 de los anexos muestra los datos en detalle. Lo novedoso en esta oportunidad fue la aparición de nombres mixtos. Es el caso de los capitanes Francisco Papa y Pedro Sana. El origen de estas combinaciones es muy difícil de establecer. Lo más probable es que Papa y Sana hayan sido sus nombres muiscas y al ser bautizados como Francisco y Pedro los siguieran usando, para diferenciarse de otros que adoptaron los mismos nombres. No hay que confundirlos con apellidos, pues no funcionaban de esta manera y no se trasmitían a sus descendientes. Eran, más bien, como un segundo nombre con la función de distinguir entre varias personas que se llamaban igual. Esto se volvió más común en los años siguientes cuando algunos nombres de santos católicos se hicieron populares. Los antropónimos mixtos también podían formarse con topónimos o etnónimos, pero este no parece haber sido el caso.

Por otra parte, el tamaño reducido de la muestra no permite hacer conjeturas confiables sobre los nombres más frecuentes hacia 1571. Alonso (dos casos)

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 472 20/12/12 5:38

y Diego (dos casos) encabezan la lista de preferencias, seguidos por Cristóbal, Francisco, Juan y Sebastián. Los cambios importantes sucedieron al final de esta visita y en los años posteriores. Los datos reflejan la situación en el momento de la llegada del visitador Cepeda a cada sitio, pero una vez concluidas las diligencias, el oidor hizo que la mayoría de los psihipquas de la provincia de Tunja fueran bautizados y les sirvió de padrino.

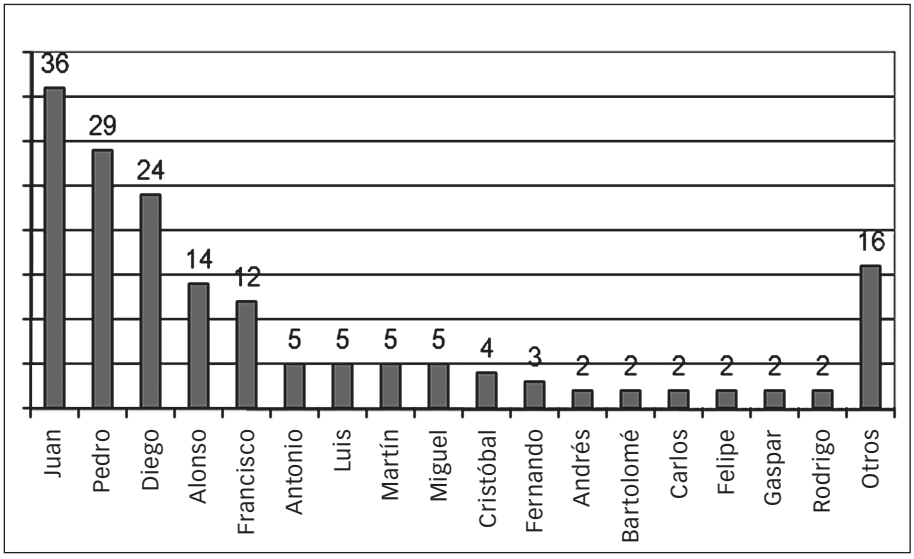
A mediados de la década de 1570 las transformaciones que se estaban dando en todos los ámbitos de las sociedades muiscas de las provincias de Tunja y Santafé aceleraron los bautizos de psihipquas y tybas. Tal vez por esta razón, la audiencia incluyó algunas disposiciones sobre la materia en las ordenanzas que se expidieron en 1575 para tratar de solucionar una serie de problemas de los repartimientos de la provincia de Tunja, que se evidenciaron durante la visita de Cepeda. Las autoridades coloniales querían poner orden en la forma como los curas asignaban los nombres cristianos, teniendo en cuenta que los indios se inclinaban cada vez más hacia el sacramento, a pesar de no haberse convertido realmente. Sobre todo, se insistió en que a los indios bautizados no se los siguiera llamando por el nombre "de su gentilidad", ni se los anotara en los documentos oficiales de esta manera, con el fin de que se acostumbraran a su nueva identidad y no la olvidaran, ni recayesen en sus idolatrías. Esto implicaba que no se siguiera con la costumbre de mantener como segundo nombre o "sobrenombre" el que tenían antes, aunque no se prohibió explícitamente. La audiencia consideraba que lo mejor era que se pusieran dos nombres cristianos. El primero sería el de un santo, como se hacía con los españoles, y enseguida, un sobrenombre, que podía ser el del padrino o el sacerdote que los bautizara. Además, para poder identificar plenamente a las personas se exigía que en los libros de bautizo, padrones y otros documentos oficiales se anotaran los nombres de los padres, del cacique o capitán al que pertenecían, junto con otras señales particulares (AGI, *P* 196, ramo 8).

Los datos de la visita de Orellana a la provincia de Tunja, pocos años después (1582), muestran que estas disposiciones se cumplieron muy parcialmente, pero también ayudan a apreciar el cambio significativo que se vivió durante los diez años transcurridos desde la visita de Cepeda. Se han podido encontrar datos para 61 pueblos, en los cuales se mencionó a 236 personas entre caciques (66), capitanes (145), pregoneros (6), principales (17) y un gobernador. Cerca del 72% ya estaban bautizados con nombres españoles o mixtos. La figura 19 muestra claramente cómo el nombre que se había vuelto más popular entre las

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 473 20/12/12 5:38

élites muiscas era el de Juan, seguido por Pedro, Diego, Alonso y Francisco. Seguramente, las preferencias de las órdenes religiosas que estaban a cargo de su conversión tenían mucho que ver con el éxito de estos santos entre ellos.

Figura 19: Nombres de origen español más frecuentes entre la élite muisca durante la visita de Juan Prieto de Orellana (1582)



Fuente: AGI (E 824 A, pieza 6).

Solamente hubo dos casos en los que el nombre estaba acompañado de apellido: Cristóbal Patiño, capitán de Paipa, y Juan Ruiz, capitán de Tenza, como se puede ver en los listados detallados que se presentan en los anexos (tablas 9, 10 y 11). Sin embargo, se ignora si en estos casos las denominaciones Patiño y Ruiz se comportaron igual que los apellidos castellanos de la época o, simplemente, funcionaron como un segundo nombre y no fueron trasmitidos a los descendientes. La experiencia con otros documentos lleva a pensar que lo último es lo más probable.

Entre los nombres que se han denominado mixtos, los cuales en la presente muestra fueron diecisiete, se destacan dos que llevaban la partícula *de*, a la usanza española: Juan de Apacha y Juan de Cumsaca. Hay dos posibles explicaciones. La primera opción es que estos hayan sido sus nombres y apellidos, a los cuales se les dio una forma castellana para conferirles un poco de elegancia. La otra posibilidad es que no fueran realmente nombres compuestos, sino

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 474 20/12/12 5:38

que se tratara de una indicación de su lugar de origen. Aunque el primero era un capitán de Susacón y el segundo, de Paipa, podrían indicar que nacieron en dos lugares llamados Apacha y Cumsaca, respectivamente. En otros casos esto también pudo darse, aunque no llevaran la partícula *de*. Por ejemplo, Alonso Cucaita, Juan Cucaita, Alonso Monquirá, Pedro Tocavito y Pedro Tocabita pudieron ser llamados así por su lugar de origen, aunque el primero era capitán de Paipa y los demás, caciques de Ceniza, Ráquira y Susacón. También en estos y en los demás casos de antropónimos mixtos cabe la posibilidad de que el segundo fuera el nombre original.

Sobre los nombres en lengua muisca o muysccubun que aparecen constantemente en la documentación, es muy poco lo que se puede decir, por falta de investigaciones en torno al tema. Igualmente, habría muchos otros aspectos que analizar acerca de la introducción del sistema castellano para nombrar a las personas a través del bautismo y su evolución durante los primeros años del periodo colonial. El tema merece estudios más detallados, que superan los objetivos de esta investigación. Ojalá se emprenda la tarea en un futuro cercano, pues trabajos como el realizado por Lockhart en relación con los nahuas del México central han mostrado que a través del estudio de los nombres se pueden aprender muchas cosas sobre las sociedades indígenas del periodo (176-184).

Por ejemplo, este autor mostró que en tiempos prehispánicos los nombres nahuas tenían significados tomados de su calendario, hablaban de proezas, características físicas, metáforas, lugares e incluso apodos irónicos, como Maxicatzin ("el que orina"). Las décadas de 1520 a 1540 fueron un periodo de bautismos masivos, comparables a lo sucedido después de la visita de Cepeda en la provincia de Tunja, de manera que la mayoría de los indígenas mexicanos ya tenían nombre español en la década de 1550. Al principio eran los frailes quienes escogían los nombres, pero luego fueron los mismos indios, de acuerdo con unas costumbres muy particulares. Allá, también el nombre cristiano se combinaba con el indígena, que a veces era considerado, erróneamente, como un apellido. Así mismo fue costumbre llevar un segundo nombre español, acompañado por la partícula *de San*, lo cual fue un hábito muy característico de los indios, como en la unión de Juan y Martín, que producía Juan de San Martín. Las mujeres se ponían también dos nombres, como María Salomé o María Juana, pero no usaron la partícula *de Santa*.

Por otro lado, los apellidos derivados de los artículos de la doctrina cristiana denotaban un mayor rango: por ejemplo, de la Cruz, de la Encarnación,

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 475 20/12/12 5:38

de la Vera Cruz, etc. En la escala más alta estaban los apellidos plenamente españoles, tomados de conquistadores, encomenderos, funcionarios y otros personajes, como Cortés, Alvarado o Mendoza. Tal como sucedía en el Nuevo Reino, el uso de *don* y *doña* constituía otro elemento importante dentro del trato honorífico que se les daba a las élites nativas. Pero Lockhart señala que este trato no era vitalicio, como sucedía con los españoles, sino que se obtenía por méritos. De modo que en México y, por supuesto, en el Nuevo Reino, los nombres propios de los indios llegaron a ser un indicador del rango social. Por ejemplo, en el caso muisca los diminutivos denotaban un bajo rango y una condición servil, como en Juanico, Perico, Dieguito, Antonico, Luisico, etc., que eran los nombres comunes para los pajes y otros sirvientes de los encomenderos. Un nombre sin apellido, pero acompañado por *don*, significaba la pertenencia a la élite y muy probablemente se trataba de un personaje que ostentaba algún cargo de autoridad. Cuando se tenía nombre y apellido se alcanzaba el máximo de elegancia y distinción, y mucho más, si se usaba la partícula *de*, como en los casos de don Diego de Torre o don Alonso de Silva.

El avance en la aplicación del sacramento del bautismo fue, entonces, un proceso lento, que solamente se aceleró a mediados de la década de 1570, pero esto no se puede considerar como un indicador confiable de la conversión efectiva y sincera de las autoridades indígenas. A finales de 1569 algunos frailes dominicos y franciscanos se dirigieron a las autoridades coloniales con el fin de denunciar el apoyo que las autoridades indígenas todavía les daban a las prácticas religiosas antiguas y pidieron más compromiso de la audiencia para que esto no siguiera sucediendo (AGN, *CI* 27, ff. 652 r.-667 v.). Los frailes respaldaron sus peticiones con algunos testimonios que mostraban la vitalidad de la que gozaban los rituales prehispánicos, gracias al apoyo de psihipquas y tybas. La información que contiene este documento es muy valiosa, pero cabe tener en cuenta que los frailes solían exagerar las "idolatrías". Por lo tanto, sus testimonios se deben considerar con cierto grado de escepticismo y únicamente como un indicador de que a comienzos de la década de 1570 muchos rituales de origen prehispánico sobrevivían y era un deber de las élites indígenas seguir patrocinándolos, aunque estuvieran en proceso de desaparición. El dominico fray Andrés de San Juan, doctrinero de Suba y Tuna, aseguró en una carta que no había podido hacer nada con sus indios, porque no iban a misa ni a la doctrina. Además, cuando alguien se moría, a él se lo contaban después de haberlo

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 476 20/12/12 5:38

enterrado. Según su opinión, estas gentes, aunque se decían cristianas, estaban peor que los chontales, y todo por culpa de los "jeques".

Un negro esclavo llamado Francisco dijo que, como entendía la lengua de los "moscas", se había dado cuenta de que cuando los clérigos iban a la doctrina y empezaban a hablarles sobre Dios, santa María o la gloria que tendrían los buenos y las penas que se impondrían a los malos, los indios se reían y decían en su lengua que todo era mentira y no creían que después de muertos los fueran a quemar en el infierno. También sabía de la existencia de muchos santuarios, pero como los cristianos les quitaban sus ídolos, ya no los hacían en los campos o cerros, sino en sus bohíos o en las despensas donde guardaban el maíz, para mantenerlos escondidos. El mestizo Diego Cardoso agregó que los "jeques, mohanes y santeros" eran designados por los mismos psihipquas y una de sus tareas consistía en llevar cada noche, en secreto, a los niños de cada parcialidad a un bohío, donde les predicaban para que no olvidaran hacer sus "santuarios, sacrificios y ofrecimientos",

> trayéndoles a la memoria los indios antepasados que fueron señores y ricos hombres bajos, dándoles a entender que por haber sacrificado y ofrecido mucho a sus santuarios fueron señores y ricos y que hagan ellos otro tanto y lo serán como sus pasados, que hombres bajos fueron muy ricos y señores. (AGN, *CI* 27, f. 660 r.)

Si algunos muchachos se negaban a asistir, el cacique mandaba azotarlos públicamente. Las casas donde hacían sus prácticas religiosas eran llamadas *cucas* y en ellas siempre había dos o tres mancebos ayunando, sin comer sal ni cosas asadas. Según Cardoso, el ayuno duraba de uno a tres años, de acuerdo con lo que pudieran aguantar. Lo que fabricaran con sus manos durante ese tiempo se quedaba en la cuca. Cuando el ayuno terminaba se hacía una gran borrachera y para que los cristianos no supieran el motivo, construían una casa nueva y decían que por eso era la fiesta. Si sucedía alguna desgracia o se enfermaban, los jeques aconsejaban a los indios hacer ofrendas a los santuarios, porque decían que estos estaban enojados. Si se morían no llamaban a los sacerdotes cristianos y los difuntos eran enterrados con todos sus bienes y joyas, según sus costumbres. Cardoso contó enseguida que toda la vida había estado entre los indios y que desde niño veía hacer estas ceremonias. Entonces los sacerdotes le reprocharon por no haberlo denunciado antes, pero él se disculpó

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 477 20/12/12 5:38

diciendo que era algo muy notorio: "y él pensaba que como él lo sabía, todos lo sabían, y también porque no es posible que no lo sepan los mestizos que andan entre los indios y más los que son lenguas entre ellos" (AGN, *CI* 27, f. 661 r.).

Curiosamente, un indio llamado Dominguito, el intérprete de fray Andrés, lo confirmó todo y agregó "que esto que ha dicho, pide por amor de Dios que no lo sepan los caciques ni capitanes porque si lo saben luego le darán yerbas en una totuma de vino, sin que él lo sienta, para matarle" (AGN, *CI* 27, f. 662 v.). Sobre todo, insistió en que no le contaran a Lucas Bejarano, el intérprete oficial de la audiencia, porque en Santafé no pasaba nada sin que él se lo dijera a los caciques de la región. La prueba es que todos se habían enterado de las diligencias que iban a hacer las autoridades, porque Bejarano había enviado a un indio de Tuna para avisarles. Una vez lo tranquilizaron, Dominguito continuó su declaración asegurando que los caciques mandaban que los jeques sacrificaran a uno o dos muchachos, para recoger la sangre en totumas o gachas y ponerla al lado de los santuarios, donde igualmente enterraban a esos niños. La sangre era puesta así para que la bebiera el demonio y esto se realizaba a media noche en una casa o cercado nuevo. Luego, a la mañana siguiente, se embijaban y hacían borracheras y decían que era para festejar la construcción de la nueva casa, pero en realidad buscaban que los cristianos no sospecharan.

Cuando moría algún psihipqua, la costumbre era sacrificar a dos o tres niños para enterrarlos con él. En el caso de los "capitanes grandes" solamente mataban a uno. El entierro se hacía de noche, en secreto. Luego le quitaban la vida a algún indio y lo amortajaban con las mantas del psihipqua, para enterrarlo en su lugar en la iglesia y engañar al cura. Alonso, un indio ladino de Usaquén que servía al encomendero Cardoso, agregó que cada "cacique grande" tenía unos seis "santeros" y los "capitanes grandes", uno o dos. En cuanto a los sacrificios, aclaró que los niños debían ser extranjeros y que eran degollados "como carneros". Algunos eran arrojados al agua y otros, enterrados con los jefes. Y al terminar suplicó que "por amor de Dios que no sepan los caciques y capitanes que él ha dicho nada, porque lo matarán con hierbas o de noche" (AGN, *CI* 27, f. 664 v.).

Tal vez no se pueda confiar plenamente en los testimonios dados por frailes, indios sirvientes de curas, encomenderos y otras personas sobre la perpetuación de las creencias y prácticas que ellos consideraban idolatrías. Es muy difícil pensar que todo cuanto contaron se estuviera haciendo a la luz pública y en la escala en que pretendían. Además, relatos como el de los chyquys que

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 478 20/12/12 5:38

impartían una especie de doctrina clandestina a media noche sugieren que los testigos exageraron y dieron rienda suelta a su imaginación, para lograr la atención de las autoridades coloniales. Solo una serie de investigaciones arqueológicas sistemáticas sobre las costumbres funerarias muiscas en las décadas posteriores a la Conquista podría confirmar si, efectivamente, se hicieron sacrificios humanos y entierros como los descritos. Thomas Abercrombie y otros especialistas en historia andina han llamado la atención sobre el cuidado que debe tenerse con los testimonios de los sacerdotes cuando se refieren a la pervivencia de las religiones prehispánicas, debido a las frecuentes mentiras y exageraciones que consignaban en sus informes, inscritos, la mayoría de las veces, en una compleja lucha de intereses. Vale la pena detenerse un poco en estos trabajos, porque algunas de sus observaciones, sobre todo desde el punto de vista metodológico, resultan pertinentes para el caso que se viene analizando.

Abercrombie ha hecho una revisión del conocido caso del movimiento nativista y milenarista que se desató en algunas provincias peruanas durante la década de 1560, conocido como el Taki Onqoy y que se ha interpretado como una reacción desesperada de un campesinado indígena desmoralizado por la crítica situación que vivía. Según la opinión más aceptada, la población había disminuido dramáticamente, las formas tradicionales de organización social se habían resquebrajado y la opresión se estaba incrementando por los abusos de los encomenderos, todo lo cual abonó el terreno para la aparición de una secta que culpaba de la crisis al abandono de las costumbres y las creencias andinas. Se decía que las huacas estaban enojadas porque su pueblo las había olvidado, pero si rechazaban a los blancos y sus costumbres para volver a rendirles culto, ellas se encargarían de traer la prosperidad y la abundancia. Esta es la interpretación de Steve Stern, cuyos trabajos sobre el tema son tal vez los más conocidos (*Los pueblos* 93-132).

Ahora bien, lo que Abercrombie y otros autores argumentan es que tal movimiento milenarista probablemente nunca existió. Los documentos que han servido para estudiarlo se conocen desde la década de 1960 y son solo algunas menciones en una crónica y algunas probanzas elaboradas por el padre Cristóbal de Albornoz[3]. Se dice que las primeras noticias sobre lo que sucedía

[3] Para un balance bibliográfico sobre el movimiento se puede consultar el artículo de Jeremy Mumford, "The Taki Onqoy and the Andean Nation: Sources and Interpretations".

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 479 20/12/12 5:38

se conocieron por el clero secular de Huamanga entre 1564 y 1572. Albornoz tomó declaraciones muchos años después y todas fueron de oídas. Además, tenía un interés particular en tergiversar los hechos. Los historiadores de las décadas de 1960 y 1970 no hicieron una crítica rigurosa de estas fuentes, porque las descripciones eran sensacionales y encajaban con las ideas del momento. Pero al hacer una nueva lectura se ha podido apreciar que Albornoz exageró el peligro y el alcance territorial de hechos que no eran amenazantes y resultaban casi cotidianos. Lo hizo para manchar el honor de los dominicos y ganarse el favor del virrey Toledo y de los jesuitas. El *taki* era un canto en que se recordaban las vidas y las hazañas de los difuntos en los entierros. Los dominicos habían incorporado takis a los rituales cristianos y es evidente que el hecho de cantar y bailar no implicaba necesariamente un rechazo al cristianismo. Algunos autores han propuesto que la guerra contra el Taki Onqoy fue, en realidad, una guerra de los jesuitas y del clero secular contra la tolerancia de los dominicos a las costumbres andinas y su monopolio sobre las doctrinas más importantes.

Abercrombie no comparte la idea de Stern de que este fue el momento en que los indios tomaron conciencia de la explotación y las enfermedades que se abatieron sobre ellos. Antes de la década de 1560 habían sido mucho más explotados y las epidemias más mortíferas ya habían pasado. Tampoco considera que la ruptura de los "pactos de reciprocidad" se haya dado en ese entonces, sino mucho después, cuando concluyó la visita general del virrey Toledo y se estableció su programa de reformas, las cuales, entre otras cosas, crearon la mita en Potosí. Según el autor, la "desesperación suicida" de los indios solo se comprende si se tiene en cuenta que este es el momento más crítico del debate sobre la perpetuidad de las encomiendas, pues para ellos se trataba de un asunto de vida o muerte. Los encomenderos querían que sus títulos fueran perpetuos y que se les dieran jurisdicción, tierra y vasallos, como en los señoríos castellanos. Al mismo tiempo, los caciques ofrecieron entregar una cuantiosa suma de dinero a la corona si se abolía definitivamente el sistema de la encomienda. La carencia de documentos y el énfasis en los enfoques sociales y culturales de los historiadores andinos no han dejado ver que los informes de los sacerdotes que hablaban del Taki Onqoy fueron parte de la campaña para demostrar que los indios debían estar mucho más controlados por los encomenderos y los curas.

Volviendo al Nuevo Reino, lo cierto es que, a pesar de las posibles mentiras y exageraciones, hay suficientes testimonios sobre la práctica de rituales

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 480 20/12/12 5:38

prehispánicos durante aquellos años como para descartar completamente esta posibilidad. A partir de algunas investigaciones arqueológicas se sabe, por ejemplo, que la momificación de los caciques se siguió practicando hasta bien entrada la Colonia (Langebaek, "Competencia"). La información documental también confirma esta situación. Por ejemplo, en 1583, una fecha bastante tardía y que se sale incluso del periodo que se viene estudiando, el psihipqua don Diego de Guaneca denunció a un hombre por haberle robado algunas cosas. Lo interesante es que las joyas hurtadas eran los adornos de la momia de uno de sus antepasados. Según su relato, el hombre entró

> en un bohío de un tío de este cacique que estaba muerto, mucho tiempo había, y lo tenían mirlado allí, seco en una barbacoa, y tenía en las quijadas y dentro de los oídos 20 tejuelos de oro fino, que cada uno pesaba un peso y que se los sacó y se los llevó. (AGI, *E* 824 A, pieza 6, f. 292 r.)[4]

La preparación que se daba a los herederos de los cacicazgos muiscas, que incluía su encierro durante varios años en bohíos especiales, ayunos, abstinencias y otras ceremonias, se seguía practicando, de manera más o menos generalizada, a mediados de la década de 1570, como se aprecia en muchas declaraciones dispersas sobre otros asuntos. Por ejemplo, en 1582 el cacique don Diego de Busbanzá fue interrogado sobre algunos hechos sucedidos en 1577 y contó que no había estado presente, porque en ese entonces estaba "encerrado y recogido en su santuario" en virtud de que era el heredero del cacicazgo y su tío había muerto hacía poco (AGI, *E* 824 A, pieza 6, f. 90 v.).

También hubo muchas referencias a este tema en el juicio donde se enfrentaron el encomendero y el psihipqua de Tota en 1574 (AGN, *CI* 29, ff. 1 r.-327 v.; AGN, *VB* 4, ff. 370 r.-540 v.). La riqueza de los detalles que dieron los testigos puede resultar sospechosa, pero de todos modos es un buen indicio de que se trataba de costumbres muy conocidas y practicadas por los jefes de la región. El encomendero Diego de Montañez dijo, por ejemplo, que como ya se le cumplían los cinco años de ayuno y preparación para el cacicazgo, don Diego, el cacique, había convocado a la gente de la región para hacer una gran fiesta, y que había visto que desde hacía unos meses estaban

[4] La palabra *mirlado* significa embalsamado.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 481 20/12/12 5:38

consiguiendo plumas y preparando el maíz para la chicha. Pero lo más grave era que tenían a dos niños forasteros listos para ser sacrificados, atados a un tronco de madera, al cual, según él, consideraban su dios. Un sobrino de don Diego agregó que la promesa de no tocar mujer durante cinco años se hacía ante este santuario.

Montañez contó que los sacrificios de niños eran comunes en Tota y que no solamente se hacían con víctimas traídas desde tierras lejanas, sino con sus propios amigos y vecinos. Poco antes se había enterado de que un tyba había llevado a un muchacho, sujeto al psihipqua vecino de Guaquira, para "sahumar el santuario" y sacrificarlo. Al volver, dijo que había muerto de frío en un páramo. Otro tyba fue acusado de tener la costumbre de robar niños y niñas para venderlos en los pueblos vecinos y en las tierras de los teguas. En ese momento tenía a dos que les había quitado a unos españoles y estaban destinados a ser ahogados en la laguna grande. Un testigo agregó que antes de hacerlo les daba hierbas "para que se secaran". La gente contaba que a otro muchacho a quien había tenido listo, y que era del Cocuy, lo había matado porque al haberse "echado" con una mujer ya no servía para el sacrificio (AGN, *CI* 29, ff. 167 v., 171 r., 283 v.).

El encomendero y sus testigos acusaron al psihipqua de tener varios santuarios y de promover esta costumbre entre su gente y los pueblos vecinos. Estaban en sitios apartados y era en ellos donde solían hacer los sacrificios humanos y depositar ofrendas de oro, caracoles, mantas, guacamayas y otras cosas, mientras entonaban unos cantos llamados *runes*. Los testigos dijeron que en cierta ocasión el encomendero le había quitado a un psihipqua vecino un santuario lleno de tunjos y cuando don Diego se enteró le aconsejó a este que lo rehiciera, porque de lo contrario su tierra se volvería estéril y no crecería de nuevo el maíz ni el algodón. Incluso, le regaló dos caracoles para dar inicio a las ofrendas.

El santuario que los indios y el encomendero consideraron más importante estaba en las montañas, en un sitio llamado Irbaca o Sisbaca, a unas 3 leguas del pueblo. Allá solía ir el psihipqua acompañado de sus tybas y encendían fuego para hacer sahumerios de trementina dedicados a una talla en madera, que todos describieron, sin dar más detalles, como un tronco o palo hueco con una extraña forma. El encomendero dijo que la figura representaba a un dios que los indios creían que era su origen y había caído del cielo. Un tyba y pregonero llamado Zipazaque agregó que antes de hacer cualquier

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 482 20/12/12 5:38

ofrenda de santillos o tunjos de oro tenían que ayunar durante tres días y describió la talla antes mencionada como "un palo hecho un bulto de santillo que estaba liado con unas mantas y el dicho santillo que en esta pregunta se hace mención estaba metido en el dicho palo" (AGN, *CI* 29, f. 177 v.).

La otra ceremonia que se mencionó en este caso fue denominada *chancha* y descrita como un funeral festivo en honor a los antepasados al cual se convocaba a mucha gente para cantarle a los santuarios. El encomendero contó que en noviembre de 1574 había ido a Tota a visitar a unos enfermos y a sangrar a una india y halló en el pueblo a más de 2.000 indios de toda la región, cantando y bailando[5]. Le dijeron que era una "borrachera general" que estaban haciendo por una mujer que se había ahorcado debido a que su marido la había regañado por no hacerle de comer. Llevaban tres o cuatro días cantando, bailando, bebiendo chicha y yopa y tabaco. Al ver el ritual, el encomendero mandó llamar a don Diego y le reprochó por hacer todo esto siendo bautizado. Pero decían que el jefe le había respondido "que estaba en su misa como los cristianos y que si le estorbaba la borrachera, que no le había de dar la demora" (AGN, *CI* 29, f. 178 v.). Entonces el encomendero mandó llamar a un alguacil de Tunja, que fue a Tota y encarceló a don Diego porque lo encontró tomando yopa.

Sin embargo, el jefe huyó en la primera oportunidad que tuvo y viajó a Santafé para denunciar a su amo por malos tratos y cobro indebido de tributos. Cuando don Diego fue interrogado sobre las acusaciones del encomendero, lo negó todo. Dijo que hacía tres años se había bautizado y recitó las cuatro oraciones. En el momento en que le preguntaron sobre el santuario de Irbaca, contestó que "cuando eran vivos los caciques viejos, que no eran cristianos, ofrecían y tenían santuarios, pero que ahora que son cristianos no ofrecían ni tienen ningún santuario" (AGN, *CI* 29, f. 244 v.). Enseguida le mostraron la talla en madera que había llevado el encomendero como prueba, pero dijo que no sabía qué era eso. Finalmente, los jueces le dijeron que también lo acusaban de haber practicado el ayuno y la abstinencia durante varios años y le preguntaron si era casado y cuántas mujeres tenía. Respondió que cuatro en su cercado para hacerles de comer a él y a sus tybas y que también tenía una manceba, pero que lo de los cinco

[5] La sangría o flebotomía era un procedimiento médico muy común en la época. Se creía que muchas enfermedades eran causadas por un exceso de sangre en el cuerpo y se hacía una incisión en las venas para dejar salir un poco. Los encargados de hacerlo eran, por lo general, barberos y cirujanos. Se agradece a la profesora Paula Ronderos por esta información.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 483 20/12/12 5:38

años sin haber mantenido relaciones era falso, "porque se echaba con la manceba y las otras cuatro cuando quería" (AGN, *CI* 29, ff. 245 v.-246 r.).

La celebración de algunos rituales relacionados con la construcción de nuevos cercados era otra costumbre que aún se mantenía viva a mediados de la década de 1570. Incluso los caciques más hispanizados, como don Diego de Torre, fueron acusados de fomentar estas prácticas. En 1575 el encomendero de Turmequé y algunos indios aseguraron que don Diego había ordenado construir un cercado en medio de cantos, bailes y borracheras. Se decía que los trabajadores solían ir cantando cuando cargaban los enormes maderos que usaban para la obra. Además, que habían venido gentes de toda la región y el cacique les daba chicha, carne y hayo a las que le llevaban regalos, como mandaba la costumbre (AGN, *E* 21, ff. 529 v., 562 v.). En esa ocasión también se lo acusó de practicar sacrificios humanos o por lo menos de ser tolerante frente a ellos. Sin embargo, nunca se pudo comprobar nada. Un tal Juan Sánchez dijo que en 1573 había visto a unos tybas ir al cercado y pedirle permiso para hacer una fiesta, que incluía cantos y borracheras, y que don Diego les dio dos días para hacerla. Enseguida, el cacique le comentó que se había enterado de que los tybas de la parcialidad de Moyachoque tenían a un niño forastero listo para ser sacrificado. Don Diego dijo que iría a rescatarlo y se lo entregaría para que no le hicieran "tan grande mal", pero después se olvidó del asunto (AGN, *E* 21, f. 536 v.).

Al cacique de Turmequé también lo acusaron de seguir usando yopa y tabaco en ritos adivinatorios. Fue durante el juicio que se le hizo en 1581 por los rumores de que estaba organizando un levantamiento contra el rey. Se dijo que solía consultar a unos "mohanes" que usaban alucinógenos para predecir el futuro. Aunque al final don Diego fue declarado inocente de los cargos, el hecho de que se haya mencionado esta práctica significa que era algo bastante común. El mestizo Antonio de Torreblanca, por ejemplo, aseguró que desde cuando don Diego había asumido el cacicazgo solía convocar a su gente para que tomara tabaco y a los que eran mohanes les pedía que bebieran yopa para conocer lo que iba a suceder, aclarando que eran "yerbas que entre los indios se toman para saber por arte del demonio lo que desean saber de lo por venir". Además, agregó que lo hacía continuamente; incluso, "por cosas de poca importancia", como informarse sobre cuántos venados mataría cuando iba a cazar. Curiosamente, Torreblanca también admitió que don Diego no creía que estas fueran cosas del demonio e intentaba darle una explicación natural al

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 484 20/12/12 5:38

fenómeno. Contó que cuando lo reprochaba por permitir que se hicieran cosas en contra de la fe, el cacique le respondía que los indios que tomaban yopa no hablaban con el diablo, "sino que con las dichas yerbas se embriagaban y por distinto [¿instinto?] natural que tenían les daba cierto pulso en cierta parte del cuerpo por donde sabían y tenían claridad de lo que deseaban saber" (AGI, *E* 824 B, pieza 12, ff. 202 v.-203 r.).

Pero, tal vez, la manifestación más espectacular de religiosidad con rasgos marcadamente prehispánicos, entre las que se presentaron durante el periodo que abarca esta investigación, fue la ceremonia pública que organizó el anciano psihipqua de Ubaque en la Navidad de 1563. Su importancia radica en la gran cantidad de detalles que contiene el expediente sobre la fiesta, el patrocinio que recibía de las autoridades indígenas y la complicidad o tolerancia que demostraron algunos blancos, incluido el encomendero del lugar, don Juan de Céspedes (AGI, *J* 618, ff. 1384 r.-1457 v.). Debió ser un asunto tan memorable que más de un siglo después aún se hablaba de él, como se observa en la crónica de Piedrahíta (1: 70-71). El obispo ubicó los hechos hacia 1560 o 1561 y contó que un psihipqua del pueblo de Ubaque le había pedido licencia a la audiencia para hacer una ceremonia, argumentando que así como a los españoles les permitían hacer corridas de toros, juegos de cañas, máscaras y carnestolendas, a ellos también los debían dejar hacer sus fiestas, a condición de que no idolatraran. Entonces se le dio permiso y se nombró al oidor Melchor Pérez de Arteaga para que asistiera y la supervisara. El oidor tomó nota de la fiesta y quedó asombrado por la cantidad de gente que asistió y el oro que todos lucían.

Piedrahíta no aportó mayores detalles sobre la organización de la ceremonia, pero dio a entender que fue algo inofensivo. Su relato no iba orientado a denunciar las idolatrías, sino a presentar pruebas acerca de las enormes riquezas que tenían los indios antes de la llegada de los cristianos, las cuales, en su opinión, eran tan abundantes que seguían siendo fabulosas después de los saqueos de los primeros años y la implantación del régimen de la encomienda. Según su reflexión, si Ubaque aún contaba con tanto oro, siendo un cacique "despojado y sujeto", lo que poseyeron Tunja, Bogotá o Sogamoso debió ser una maravilla.

Pero los expedientes del caso apuntan, en realidad, en otra dirección. La ceremonia sí fue considerada como algo peligroso por las autoridades coloniales y el proceso que se abrió contra el psihipqua tuvo como motivo, precisamente, las idolatrías. Su desarrollo fue el siguiente. El 20 de diciembre de 1563 el fiscal García de Valverde se enteró de que el psihipqua de Ubaque estaba reuniendo

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 485 20/12/12 5:38

gente para hacer una "borrachera" y lo denunció ante la audiencia. Al parecer, fueron otros psihipquas, entre ellos el de Chía, quienes dieron aviso a las autoridades coloniales. El 24 de diciembre se comisionó al licenciado Arteaga para que investigara. Tres días más tarde, después de haber hecho algunas averiguaciones, viajó al pueblo, que quedaba a poca distancia de Santafé. Cuando llegó, encontró la ceremonia en su apogeo y constató la presencia de cientos, o tal vez miles, de personas, entre indios comunes, principales y psihipquas. Se dijo que aún no había llegado ni la tercera parte de los invitados.

El oidor reunió a los indios y les habló a la puesta del sol, para ordenarles que detuvieran la fiesta y que no se fueran ni escondieran los instrumentos que tenían. Sin embargo, las celebraciones continuaron hasta el día siguiente. Al terminar los cantos se hizo un listado de los psihipquas que habían participado y las cosas que habían llevado. Luego se les mandó que se dirigieran a Santafé para que dieran sus declaraciones, pero algunos se devolvieron a sus tierras. Los que se quedaron fueron detenidos y sufrieron la incautación de varias cosas. Ubaque fue uno de ellos. Ese día se ordenó destruir un bohío, que llamaban coyme y servía de santuario; pero como no pudieron derribarlo, por su tamaño, le prendieron fuego, junto a otras edificaciones, donde había recipientes con perfumes. Los psihipquas detenidos fueron remitidos a la cárcel de Santafé y se hicieron algunas diligencias durante los primeros días de 1564. Sin embargo, el encargado de la construcción de la catedral de dicha ciudad se quejó porque las gentes de Ubaque no querían trabajar, dado que su psihipqua estaba preso. Después de una reunión con el obispo, el 24 de enero la audiencia decidió liberarlo bajo fianza, mientras duraba la obra de la iglesia. El expediente quedó en este estado y no se sabe qué sucedió más tarde. Probablemente, el asunto fue olvidado, como ocurrió con otros pleitos, pues no se ha encontrado ningún indicio de que el juicio se hubiera reanudado o de que se hubiera sometido al psihipqua de Ubaque a alguna pena, ni en los documentos de archivo ni en los relatos de los cronistas contemporáneos.

El expediente levantado por el oidor Arteaga contiene algunas descripciones de la ceremonia, los participantes, los objetos que se usaron y otros detalles, que podrían servir para analizar los rituales muiscas y sus sistemas de creencias en las primeras décadas del dominio español. Sin embargo, no vamos a profundizar en esto. Solo queremos mostrar cómo un psihipqua patrocinaba el culto religioso en la década de 1560. Sería muy importante que otros investigadores asumieran ese reto.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 486 20/12/12 5:38

Lo primero digno de señalarse es que todo indica que la ceremonia se preparó con mucha anticipación y en ella se invirtieron muchos recursos. Algunos dijeron que fueron semanas, pero el psihipqua reconoció que todo se había preparado desde hacía seis lunas. Se manifestó que solamente Bogotá había hecho ceremonias como esta con antelación a la llegada de los españoles. Poco antes de la fecha, mensajeros indígenas fueron enviados a invitar a los jefes de la región llevando consigo unos papelitos redactados, probablemente, por el encomendero. Los invitados eran psihipquas y tybas importantes de los alrededores, como los de Bogotá, Guatavita y Sogamoso, pero no todos se hicieron presentes. Aun así, el oidor encontró a un buen número de ellos[6]. Algunos trataron de justificarse aduciendo que prácticamente habían sido obligados a asistir, pero sus excusas resultaron poco convincentes. Por ejemplo, el psihipqua de Tibaqui contó que once días antes un mensajero había llegado a su pueblo con una carta para decirle que fuera a cantar y bailar donde Ubaque, porque le daría regalos; y que si no iba, el licenciado Cepeda lo castigaría. Por eso había asistido. Pero se quejó amargamente ante el oidor por la "mala obra" que le habían hecho al obligarlo a ir. Al psihipqua de Bogotá se le reprochó haber enviado a sus tybas, a pesar de que se le había ordenado no hacer borracheras ni participar en ellas. Entonces se justificó diciendo que los indios de Ubaque habían ido tres veces a convidarlo con una carta, en la que supuestamente los oidores de la audiencia le ordenaban presentarse, pero él no quiso. No obstante, mandó hacer unos estandartes y envió a sus tybas (AGI, *J* 618, f. 1429 v.).

El oidor dijo haber visto, el día que llegó a Ubaque, en una especie de calle ancha que pasaba frente al cercado del psihipqua, mucha gente desfilando organizada en escuadrones, con diferentes atuendos. Cada unidad iba encabezada por un indio que portaba un pendón y los demás llevaban máscaras, sombreros y muchos adornos[7]. Por todo el lugar había bohíos adornados con estandartes

[6] Los presentes eran, entre otros, los caciques de Suba y Tuna, Sopó, Ciénega, Cota, Tibaqui y Teusacá. También, a algunos capitanes de Bogotá, Cajicá, Chía, Fontibón, Fusagasugá y Bosa, junto con los hermanos del cacique de Pasca y algunos indios principales de Chiaysaque.

[7] Podemos formarnos una idea del ajuar que llevaban los indios en esta procesión a partir de las cosas que les fueron incautadas. Entre ellas había corozas de latón con plumas, máscaras de estaño, coronas de estaño tejidas con palma, máscaras de red, rodetes de plumas con aguilillas de oro, caracoles para tocar, máscaras de cuero, cabelleras forradas con hilo, chagualas de oro, estandartes con caracoles alrededor, caracoles grandes y pequeños, sartas de cascabeles, sartas de cuentas blancas con caracoles en la punta, máscaras de cabeza de león, corozas de plomo pintadas, capirotes de red, capacetes de espaldas de plumas y una bacinilla

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 487 20/12/12 5:38

de plumas. Unos testigos calcularon de 5.000 a 6.000 participantes y otros llegaron a decir que eran 10.000, pero es evidente que exageraron. Se aseguró que iban entonando cantares muy dolorosos, acompañados por músicos que tocaban caracoles, flautas y fotutos. A algunos les pareció que eran invocaciones a los muertos para preguntarles si estaban bien en el otro mundo, para conocer noticias suyas y para saber si tenían alguna necesidad. Según el psihipqua de Suba, eran "cantares de Sogamoso": un tipo de canto en la lengua de ese pueblo, que se usaba en estas ocasiones (AGI, *J* 618, f. 1419 r.).

Un tal Nicolás Gutiérrez contó que ya había visto varias de estas ceremonias y dio detalles adicionales. Dijo que desde el día anterior los "jeques" traían el oro de los santuarios que tenían a su cargo para mostrarlo en la calle donde desfilaban. Luego hacían una procesión que duraba desde la medianoche hasta el amanecer. La costumbre era ofrecer esmeraldas al comienzo, en el medio y al final de la calle. Poco antes del alba vestían a un indio de blanco y lo ponían a mirar la calle, y permanecía ahí todo el día, hasta la puesta del sol. La intención era saber cómo sería el año. Si se movía, pasarían hambre, pero si se quedaba quieto y en silencio, habría abundancia. Tanto al comienzo de la ceremonia como al final se sacrificaba a algunos muchachos. Esto no podía faltar. En quince años que tenía viviendo en Ubaque había visto por lo menos tres borracheras como esta, pero ninguna tan solemne.

Gutiérrez agregó que dichas fiestas se organizaban siempre para idolatrar y servir al demonio, salvo aquellas que se hacían cuando iban a cavar las labranzas, pues en estas solamente se divertían y trabajaban. Luego mencionó otros ritos que había presenciado durante aquellos años. Por ejemplo, habló de unos vómitos que hacían en unos bohíos en forma de barco o galera, construidos expresamente para eso, ubicados al frente de las calles. No salían de ahí hasta que la suciedad no les llegaba a las rodillas. Los indios llamaban a esto *opagen* o *cococa* y era algo que le agradaba mucho al demonio, pues decían que exclamaba: "¡Ahora sí, que con esto es con lo que yo más me huelgo!". Gutiérrez también le aseguró al oidor que estas cosas debían prohibirse, porque de lo contrario los ladinos volverían a sus antiguas creencias. Incluso, una india de Santafé le había contado que el psihipqua de Bogotá no se explicaba cómo

de azófar. Pertenecían a personas que habían venido de veinte pueblos diferentes; entre ellos, Ubaque, Suba, Tuna, Bogotá, Chía, Bosa, Cajicá, Tibacuy, Fontibón, Chiaysaque, Pausaga, Susa, Cáqueza, Ciénega, Queca, Zipaque, Pasca, Tiusaca, Tuche y Gameusa.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 488 20/12/12 5:38

"ahora que querían ser todos cristianos, consienten al cacique de Ubaque que haga tal borrachera como esta", lo cual daba a entender que todos sabían que era para servir a los demonios (AGI, *J* 618, f. 1407 v.). Don Alonso, el heredero del cacicazgo de Chía contó también que habían quemado moque en el bohío que llamaban coyme, con el fin de "saber lo que hace la gente" y conocer "el corazón del zipa". Es decir, lo que estaban haciendo y pensando las autoridades coloniales. Así mismo explicó que los cantos eran en lengua de Sogamoso, que él no entendía, y eran los que se solían entonar en los santuarios, según le había contado un indio viejo.

Otro detalle interesante que se mencionó fue la existencia de un santuario dedicado a un ser sobrenatural llamado Bochica. Lo importante de esta información es que fue la única referencia encontrada sobre este ser en la documentación consultada y, también, que es la más temprana. Recordemos que todo cuanto sabemos sobre este personaje, lo sabemos a través de los relatos de los cronistas, elaborados varias décadas después. Simón, quien probablemente se basó en la parte censurada de la crónica de Aguado, lo describió en la década de 1620 como un dios adorado en todo el territorio muisca, de un rango superior al de otros, similar al creador "Chibchachum". Los indios hablaban con él a través de sus "oráculos" y él les daba normas y les indicaba la forma de vivir correctamente. Según el cronista, no lo veían ni lo representaban, porque era un ser incorpóreo, como el aire. Solamente le daban ofrendas de oro, y aunque se trataba de un dios adorado universalmente, estaba más asociado a los caciques y capitanes. Bochica también ocupaba un lugar importante dentro de los relatos míticos. Según Simón, los muiscas creían que él los había salvado de una gran inundación cuando creó la cascada llamada salto del Tequendama (3: 377-381).

La información sobre Bochica que aparece en el caso de Ubaque es, desgraciadamente, muy escasa y fragmentaria. Un tal Agustín de Castellanos contó que el psihipqua tenía un "santuario llamado Bochica" y que durante la visita del oidor Villafañe se lo habían quemado. Además, poseía un "león" (tal vez, un jaguar o un gato montés) que mataba gente y del cual decía que era el hijo de Bochica, quien estaba enojado de que le hubieran prendido fuego a su santuario (AGI, *J* 618, f. 1409 r.). Cuando Arteaga interrogó al psihipqua sobre este asunto sus respuestas fueron bastante curiosas y evasivas. El oidor le dijo que explicara quién era Bochica y dónde estaba, a lo cual respondió que era "un viento" y que estaba donde antes tenía el santuario. Incluso, se ofreció a

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 489 20/12/12 5:38

mostrarlo. Luego se le preguntó sobre lo que hablaba con este ser y contestó que nada, porque era un viento. El juez insistió, pero no logró que el psihipqua le dijera nada más y solamente confesó que tenía este "ídolo". Enseguida reconoció que sí había poseído dos "leones" y que el oidor Villafañe se los había quitado. Pero como en el pueblo a donde los llevaron se comían las gallinas, se los devolvieron. Un día llegaron a soltarse y mataron a un indio. Después se hincharon y murieron. En el momento de la declaración solamente conservaba las cabezas (AGI, *J* 618, f. 1416 r.).

En cuanto al significado de la ceremonia, no hubo consenso y las interpretaciones que dieron los testigos blancos e indios resultaron bastante confusas y contradictorias. En la descripción que ofreció Nicolás Gutiérrez se habló de una especie de fiesta de fin de año, en la cual se hacían rituales para conocer el destino de las cosechas. Pero hubo otras opiniones. El encomendero de Fusagasugá, por ejemplo, dijo que el psihipqua de su repartimiento le había pedido que, si iba a Santafé,

> dijese a los señores presidente y oidores y al señor obispo cómo el cacique de Ubaque había hecho llamar y juntar toda la tierra y a Sogamoso y Guatavita y que juntos todos habían de llorar y pedir en sus ritos y ceremonias *que muriesen todos porque no sirviesen a los cristianos, porque él era viejo y había de morir, y no quedase ninguno para servir a los cristianos y que les diesen cámaras de sangre y viruelas y otras enfermedades y males, porque todos acabasen,* y que él lo decía porque era cristiano y que lo diría delante de los señores oidores. (AGI, *J* 618, f. 1399 r., énfasis del autor)

Según esto, era un ritual hecho a fin de que las enfermedades se abatieran sobre los indios y no quedara ninguno para servir a los cristianos. El mismo psihipqua se sentía ya viejo y quería morir con todos los demás. Sin embargo, esta declaración hay que tomarla con mucha desconfianza. Fue dada por un encomendero, que a su vez citaba las supuestas palabras del psihipqua de Fusagasugá, quien quería que las autoridades actuaran contra Ubaque. Se trata de dos jefes que no habían tenido buenas relaciones durante aquellos años, lo cual es comprobable por los pleitos judiciales en los que se enfrentaron, y que han sido mencionados en otras partes de este trabajo. No se puede descartar que la denuncia del psihipqua de Fusagasugá se haya debido, simplemente, a su enemistad y que este haya exagerado y tergiversado el significado de la ceremonia.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 490 20/12/12 5:38

El cura doctrinero de Ubaque tenía otra opinión. Para él, se trataba de un rito funerario, unas "exequias generales". Su interpretación puede resultar más ajustada a la realidad, si se considera que había tenido mucho contacto con los indios y que para el buen desempeño de sus labores como doctrinero debía conocer medianamente sus costumbres. Además, según comentó, era algo que ya había visto varias veces. De acuerdo con él, este ritual se hacía cuando una persona fallecida recientemente era introducida en los bohíos que llamaban coymes. Ahí dejaban por un tiempo su cuerpo, y si era alguien importante, lo envolvían en mantas pintadas. Con esto, seguramente, se refería a una especie de momificación. También dijo que solían sacrificar a algunos niños panches o traídos desde la región del Cocuy, para enterrarlos con el muerto. A los psihipquas se les sacrificaban, adicionalmente, algunos esclavos y se les ponían ofrendas de chicha y comida. A fin de que los curas no se dieran cuenta, hacían los sacrificios de noche y las fiestas, de día. Estas ceremonias eran costosas, por lo que, para financiarlas, los jefes solían imponer contribuciones adicionales de mantas, oro y maíz a sus tributarios (AGI, *J* 618, ff. 1401 r.-1402 v.).

Agustín de Castellanos, un español que se encontraba en el lugar, apoyó parcialmente esta interpretación. Le contó al oidor que los psihipquas de Susa y de Cáqueza le habían dicho que al de Ubaque se le habían muerto un heredero y una hija, los tenían "depositados" y les harían un funeral para enterrarlos. Pero Castellanos no les creyó, porque hacía cuatro años que habían perdido la vida y sospechaba que se trataba simplemente de una excusa para "hacer sus idolatrías" (AGI, *J* 618, f. 1408 r.). El oidor le preguntó después al heredero de Chía si era cierto que la "borrachera" se realizaba para honrar a algún hijo o heredero de Ubaque, dando a entender con esto que podía ser un funeral o también la celebración que solían llevar a cabo cuando un sucesor del cacicazgo terminaba su tiempo de ayuno, pero el indio se limitó a contestar que era una fiesta hecha "solamente para servir al diablo" (AGI, *J* 618, f. 1420 r.). En cambio, los psihipquas de Tuna y Tibaqui coincidieron en que habían ido a cantar, bailar y llorar la muerte de Ubaque, porque ya era un hombre viejo y se quería morir. Dijeron que el psihipqua "ya estaba con el diablo" y deseaba que lo lloraran en vida (AGI, *J* 618, ff. 1417 v., 1421 r.).

En resumen, todos estuvieron de acuerdo en que era algún rito funerario, pero discreparon mucho en los detalles. Resulta difícil creer que los indios no supieran de qué se trataba, y sus declaraciones contradictorias y evasivas constituían, evidentemente, una táctica para confundir a las autoridades. De hecho,

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 491 20/12/12 5:38

cuando se le preguntó al protagonista de los hechos por qué había organizado esta "junta", simplemente dijo que era una celebración muy antigua similar a las que hacían los cristianos en Navidad: "dijo que cuando Dios hizo a los indios les dejó esta Pascua como a los cristianos la suya, y que se holgaban como se huelgan los cristianos" (AGI, *J* 618, ff. 1415 v.-1416 r.). El psihipqua sabía perfectamente que la audiencia permitía que se hicieran fiestas, con tal de que no estuvieran relacionadas con creencias religiosas prehispánicas, y trató de basar su defensa en este argumento. Pero era condición que los "bailes y regocijos" se hicieran de día, con la presencia del cura, sin cantar canciones antiguas ni llamar al demonio. Debían pedir permiso al padre de la doctrina y a las autoridades coloniales cuando querían hacer algo, pero evidentemente esto muy pocas veces se cumplía (AGI, *J* 618, ff. 1432 r.-1432 v.).

Se puede concluir que la ceremonia de Ubaque es una prueba contundente del apoyo que los psihipquas debían darle al culto religioso durante las primeras décadas de la dominación española. Un culto que aún mantenía muchos elementos prehispánicos. Sin embargo, no debe pensarse que los rituales y las creencias se conservaban entonces en su estado puro, o más bien, que tenían las mismas características de antes de la llegada de los europeos. Es muy probable, como lo ha señalado Londoño en su análisis de este expediente, al referirse a elementos como las cartas que los psihipquas usaron para comunicarse, que fueran las mismas condiciones coloniales las que permitieran y facilitaran la celebración de una ceremonia de tal magnitud. Londoño considera que sin la escritura, tal vez, no se habría podido reunir a tanta gente ("El proceso"). A esto le podríamos añadir que el establecimiento de la dominación colonial y el fin de las guerras entre los cacicazgos facilitaron la asistencia de muchas personas y de los jefes vecinos, de la misma forma como se facilitaba el comercio. Y un detalle importante, el cual no se puede pasar por alto, es la observación de algunos testigos indígenas sobre el hecho de que ese tipo de ceremonias solamente las llevaba a cabo en tiempos prehispánicos el psihipqua de Bogotá. Esto bien puede indicar que, al convocar este ritual, Ubaque estaba reafirmando su poder, mostrando públicamente que se había convertido en el jefe más poderoso de la región, tratando de ocupar el vacío dejado por el zipa de Bogotá.

Entre las pruebas sobre el patrocinio del culto religioso tradicional también deben tenerse en cuenta las múltiples referencias que se han hecho a lo largo de esta obra a la existencia de santuarios donde se depositaban ofrendas

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 492 20/12/12 5:38

de diversos tipos. Los esfuerzos que habían realizado los sacerdotes y la audiencia por erradicar estas prácticas parecen no haber dado los frutos esperados hacia la década de 1570. Así se puede constatar en un auto que mandó pregonar en el mercado de Tunja el oidor Cepeda en mayo de 1569. En él se decía que le habían informado que los caciques y principales de esa provincia aún tenían santuarios y hacían ritos y ceremonias antiguas ofreciendo oro, mantas, piedras y otras cosas al demonio. Entonces ordenó que esto no se siguiera tolerando, y se les dio a los indios un plazo de quince días para destruirlos. A partir de ese momento se le permitía a cualquier español quedarse con el oro, las mantas, las esmeraldas y las demás cosas de valor que encontrara en ellos, con la condición de que las registrara ante las autoridades y pagara los derechos que le correspondían a la corona (AGN, *CI* 70, f. 614 r.). Pero, al parecer, ni esta ni otra gran cantidad de órdenes que se expidieron por la misma época lograron cambiar las costumbres de los nativos. Simplemente, hicieron que se volvieran más cautelosos y que los santuarios se empezaran a hacer en sitios más lejanos y de difícil acceso, ocultos a la mirada de los blancos[8].

A veces, los mismos indígenas se delataban involuntariamente ante los jueces, al mencionar la existencia de algún santuario, cuando estaban dando alguna declaración sobre otros temas, lo cual constituye una prueba mucho más confiable que los testimonios en los que se pretendía acusar de idolatría a alguien. Por ejemplo, en el marco del pleito entre don Diego de Torre y su encomendero, un tyba presentó una queja contra su amo y uno de sus sirvientes porque le habían quitado unas joyas de oro y otras cosas. Cuando se hizo la investigación resultó que, efectivamente, las cosas habían sido tomadas por el encomendero y sus sirvientes, pero lo habían hecho porque el bohío donde estaban era un santuario. Los sucesos habían tenido lugar en 1571. Al principio, Pedro de Torre y su criado, Luisillo, negaron todo; pero cuando fueron confrontados con el tyba confesaron haber encontrado un bohío pequeño, que estaban empezando a derribar, y sentido un fuerte olor a moque. Entonces entraron y se dieron

[8] Por ejemplo, a raíz de la visita de Cepeda a la provincia de Tunja (1571-1572) la Real Audiencia dio instrucciones en 1575 para que se prohibieran las mantas pintadas, porque sus diseños, aparentemente, fomentaban las idolatrías. Se dijo que los indios ponían figuras de tunjos y demonios en ellas y se encargó que estas mantas no se recibieran en la demora ni se pusieran en las iglesias. Además, se ratificó la prohibición de hacer borracheras generales, pero se permitió hacer fiestas "donde se alegraran y cantaran y bailaran", sin emborracharse (AGI, *P* 196, ramo 8).

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 493 20/12/12 5:38

cuenta de que no era un lugar de habitación, sino de culto, en el cual hallaron unos tejuelos que pesaron cerca de 30 pesos; uno de ellos tenía forma de tiradera. Cuando los jueces le reclamaron al tyba por tener un santuario, el indio lo negó, pero no pudo explicar por qué quemaban moque, ni la presencia de los tunjos. Además, tuvo que reconocer que luego le había dado 7 pesos al encomendero para que le devolviera la tiradera de oro (AGN, *E* 21, f. 507 v.).

La existencia de santuarios fue mencionada en muchos otros casos, de manera casual, a comienzos de la década de 1570. Por ejemplo, durante un juicio que enfrentó a los psihipquas de Sáchica y Sasa por unos tybas, en 1574, el psihipqua de Tibaná habló de un cerrito llamado Runtiba, donde uno de sus tybas mataba venados, hacía sus labranzas y había tenido siempre sus santuarios (AGN, *E* 32, f. 966 v.). En otro caso, el psihipqua de Monquirá contó en 1571 que un tyba llamado Fonca o Ucariza se había ido con su gente al repartimiento de Juan de Orozco porque el psihipqua le había quemado un santuario. El tyba decía que ese santuario era el que le daba el maíz, las papas y las mantas (AGN, *VB* 5, f. 384 r.). Y como último ejemplo se pueden citar las declaraciones de un indio que durante el proceso en que se enfrentaron los psihipquas de Sopó, Cajicá y Soativa, debido a que los primeros entraron sin permiso a cazar en las tierras del último, dijo que la cacería se había organizado porque don Juan de Cajicá llevaba un año tomando hayo y quería hacer su santuario. Por eso había convocado a sus amigos para hacer una borrachera, pero no la pudo llevar a cabo por la pelea que se armó con la gente de Soativa (AGN, *CI* 57, f. 722 r.).

Los documentos más conocidos, entre los que han usado los investigadores para comprobar la supervivencia de la costumbre de construir y mantener santuarios, pertenecen al expediente de las diligencias que adelantaron en 1577 el oidor Cortez de Mesa y el alguacil Diego Hidalgo en busca de ellos, seguidas por una visita del arzobispo fray Luis Zapata de Cárdenas, quien perseguía el mismo objetivo[9]. Probablemente, es la misma diligencia a la cual hizo referencia Juan de Castellanos algunos años después, cuando contó que durante una visita del arzobispo Zapata de Cárdenas y el tesorero Miguel de Espejo se pudo constatar que el cacique "don Felipe" de Sogamoso seguía practicando

[9] Por ejemplo, estas diligencias también han sido analizadas por Eduardo Londoño en "Santuarios, santillos, tunjos: objetos votivos de los muiscas en el siglo XVI".

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 494 20/12/12 5:38

muchas idolatrías y les hacía creer a las gentes de la región que tenía el poder de influir en los fenómenos climáticos (1159)[10].

Lo cierto es que por lo menos desde 1565 el arzobispo venía quejándose ante el Consejo de Indias de lo poco que había avanzado la evangelización de los indios del Nuevo Reino y de la falta de colaboración de la audiencia en esta materia. Según el prelado,

> los indios naturales de esa provincia se juntan algunas veces a sus borracheras y en ellas se cometen muy grandes pecados y ofensas de Dios nuestro señor, así en torpísimos incestos de hermanos con hermanas y padres con sus hijas, como en homicidios y otras bestialidades nefandas y abominables y otros en el distrito de esa audiencia hacen lo mismo y comen carne humana. (AGI, *ASF* 528, lib. 1, ff. 39 r.-39 v.)

Las autoridades españolas enviaron, entonces, una cédula fechada el 2 de noviembre de 1576, en la cual le ordenaban a la audiencia darle todo su apoyo en la búsqueda de santuarios y en el castigo de las idolatrías. Ese, probablemente, fue el origen de las diligencias que se hicieron el año siguiente. El oro y las piedras preciosas que las autoridades civiles y eclesiásticas encontraron en todos los pueblos fueron entregados a las Cajas Reales, mientras que las ofrendas carentes de valor de cambio, hechas de algodón, madera y otros materiales, fueron destruidas. Algún tiempo después los oidores y el mismo arzobispo fueron acusados de haberse quedado con una parte del botín.

Según el testimonio de los indios en una muestra de 61 pueblos visitados, se reunieron unos 1.040 santillos de oro que pesaron 5.598 pesos, 140 caracoles, 267 mantas y una gran cantidad de esmeraldas. De estos elementos, tan solo algunos fueron entregados a la Real Hacienda. Pero lo más interesante de la investigación posterior es que en la mayoría de los casos los psihipquas y tybas juraron que ellos, en realidad, no tenían santuarios ni adoraban pequeñas figuras en oro, sino que se habían visto obligados a mandar hacer algunas rápidamente, para entregarlas a las autoridades, que los estaban presionando y torturando. De hecho, las torturas fueron tan crueles que llevaron al suicidio al psihipqua de Duitama, y fue tanto el escándalo que el cacique mestizo don

[10] El cronista se confundió con los nombres, porque en 1577 el cacique se llamaba don Juan Idacansas, quien gobernó por lo menos hasta 1587.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 495 20/12/12 5:38

Diego de Torre logró que la investigación de estos incidentes se incluyera entre las tareas que la corona les encargó a los visitadores Juan Bautista Monzón (1579-1581) y Juan Prieto de Orellana (1582-1584), enviados a poner orden en el gobierno del Nuevo Reino de Granada[11]. Pero la duda que queda planteada es si la gran cantidad de figuras en oro que reportaron el obispo y los funcionarios de la audiencia eran, realmente, ofrendas pertenecientes a santuarios donde se mantenía vivo algún tipo de culto de origen prehispánico, patrocinado por los jefes indígenas, o si, como lo aseguraron los caciques y capitanes, fue la forma en que los oidores y el obispo justificaron una simple extorsión. Al final, lo más probable es que haya habido un poco de ambas cosas[12].

Sobre el tema de los santuarios se debe mencionar, finalmente, que se han encontrado pruebas según las cuales en la década de 1580 los indios creían que quienes sacaban el oro allí depositado se enfermaban y morían al poco tiempo. Los seres sobrenaturales tomaban venganza contra los profanadores a través de una especie de maldición que protegía las ofrendas. Es muy probable que esta creencia tenga un origen prehispánico, porque se encuentra reportada en el "Epítome", donde los primeros conquistadores expresaron su asombro porque los muiscas no tocaban las joyas que ponían en los lugares sagrados, por temor a una muerte segura ([¿Santa Cruz?] 132).

En una declaración dada en 1582, el psihipqua don Gaspar de Onzaga contó que años antes, hacia 1577, un tal Antón Rodríguez había obligado a su antecesor a entregarle su santuario. Allí tenía un gran tesoro que era famoso

[11] El mismo arzobispo Zapata de Cárdenas era consciente de los abusos cometidos y trató de justificarse y de culpar a los oidores de la audiencia. En una carta al Consejo de Indias escrita el 15 de abril de 1578, contó que todo había comenzado tras una visita suya a los pueblos de Fontibón y Bogotá, en la cual encontró gran cantidad de oratorios, tunjos y santuarios. Dado el caso, dio aviso a la audiencia y calculó que se podrían recoger en las provincias de Tunja y Santafé más de 600.000 pesos de oro (unos 2.580 kilogramos). Pero entonces los oidores le ordenaron que no se entrometiera y empezaron a actuar por su cuenta, sin mucha prudencia, de manera que maltrataron a muchos caciques, e incluso algunos de ellos terminaron ahorcándose. El arzobispo también propuso que desterraran y castigaran ejemplarmente a algunos jefes, pero la audiencia finalmente no lo hizo. Luego aseguró que fue tanto el oro que se sacó y que no fue registrado que en Santafé "no corría otra moneda sino santillos de oro sacados de los adoratorios y santuarios de los indios" (AGI, *ASF* 226 cit. en Friede, *Fuentes* 7: 236-242, doc. 1105).

[12] Los autos originales de estas diligencias se encuentran en AGN (*RH* 21, ff. 726 r.-802 v.). Pero las cifras que se han mencionado se han calculado a partir de la investigación que, basado en las denuncias de don Diego de Torre, hizo en 1582 el visitador Prieto de Orellana sobre las torturas y otros abusos que se cometieron (AGI, *E* 824 A, pieza 6.).

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 496 20/12/12 5:38

en toda la región por su riqueza. Albergaba figuras que representaban culebras, santillos, aves, mujeres y otras cosas. Rodríguez sacó de él varias cargas de oro y caracoles y les ordenó a sus sirvientes indígenas que las transportaran, pero como era oro de santuario, les dio una rara enfermedad que el cacique denominó "imaginación", la cual los condujo luego a morir "de pensamiento". Desgraciadamente, el jefe no dio más detalles sobre esta curiosa dolencia. Tampoco lo hizo otro indio, quien contó que "los dichos indios que llevaron cargado el santuario de oro y caracoles, luego murieron todos de pensamiento, que el santuario les había de matar porque tomaban el oro y los caracoles" (AGI, *E* 824 A, pieza 6, ff. 169 v.-173 v.).

El poder que se le atribuía a la venganza de los seres sobrenaturales era tan fuerte que llegó, incluso, a correr el rumor de que el mismo rey Felipe II se había enfermado por culpa de los santuarios saqueados en el Nuevo Reino, y que por la misma causa se había desatado una gran mortandad en las tierras de España (AGI, *E* 824 A, pieza 7, f. 33 v.).

Langebaek ha intentado explicar la existencia relativamente numerosa de sacerdotes muiscas durante la segunda mitad del siglo XVI y las primeras décadas del siglo XVII, y ha planteado, acertadamente, que dicha situación puede ser mejor entendida como resultado del establecimiento del régimen español que como supervivencia de las costumbres tradicionales. Para él, mucho de lo llamado "tradicional" es realmente producto de la Conquista, teniendo en cuenta que las creencias y los rituales de los indígenas del altiplano cundiboyacense ya presentaban rasgos coloniales desde muy temprano. El autor propuso distinguir entre un chamanismo horizontal y otro vertical. El primero estaría ligado a las prácticas mágicas y religiosas más informales y de menor jerarquía, y el segundo, a una estructura más organizada y jerarquizada. Según su hipótesis, a medida que el poder de los caciques y de los representantes del chamanismo vertical se diluyó en la estructura colonial, el de los representantes del chamanismo horizontal se amplió y convocó a las fuerzas que se opusieron a la dominación. La élite de los "chuques" (chyquys) fue decapitada, pero los especialistas religiosos más humildes sobrevivieron. Esto se atribuye a un supuesto desprestigio del chamanismo vertical. De tal modo, "a medida que las autoridades muiscas tradicionales perdieron poder, las jerarquías religiosas de menor rango llenaron el vacío y lideraron la resistencia" ("Resistencia" 320). Sin embargo, ya se ha visto lo problemático que resulta asumir de una forma tan tajante la idea de que los psihipquas perdieron poder, legitimidad y prestigio

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 497 20/12/12 5:38

durante aquellos años a raíz de su papel como intermediarios entre los blancos y sus comunidades.

En conclusión, se puede afirmar categóricamente que las evidencias analizadas hasta el momento indican que durante la segunda mitad del siglo XVI los psihipquas y tybas siguieron practicando rituales de origen prehispánico y creyendo en sus antiguos dioses. De manera que el cambio en sus creencias y costumbres fue mucho más lento de lo que se pensaba. Nada indica que a lo largo de aquellos años las autoridades indígenas hayan abandonado sus funciones de intermediación con el mundo sobrenatural, las cuales, además, eran el sustento de su poder y legitimidad. De hecho, como ya se argumentó en los primeros capítulos de este trabajo, resulta casi imposible establecer una distinción entre unas autoridades con funciones puramente religiosas y otras con tareas puramente civiles o profanas dentro de los cacicazgos muiscas de la época. Los psihipquas y tybas podían ser, a la vez, lo que los españoles llamaron jeques, mohanes o santeros. Recordemos casos como el del psihipqua de Sogamoso y los poderes sobrenaturales que se le atribuían.

Lo que sí muestran las fuentes consultadas es que a partir de la década de 1570 las autoridades indígenas también empezaron a fomentar y patrocinar el culto católico, a medida que la cantidad de gente convertida al cristianismo aumentaba en sus comunidades. No debe olvidarse que los mismos psihipquas que hacían santuarios prehispánicos y patrocinaban las diversas fiestas y ceremonias que los españoles llamaban borracheras comenzaron además a pedir que se los dejara participar en las procesiones y otros rituales católicos, por lo menos desde finales de la década de 1560; sobre todo, en la celebración del Corpus Christi, que era muy importante dentro de la religiosidad colonial y fue implantada en la América española desde el siglo XVI.

El origen de esta celebración en España se remonta, por lo menos, hasta el siglo XIII. Representaba la doctrina de la transubstanciación, es decir, la conversión del pan y el vino en el cuerpo de Cristo durante la eucaristía. Se hacía el noveno jueves después de la Pascua o el siguiente jueves tras el Domingo de la Santísima Trinidad. La fiesta incluía una procesión en que se sacaba la custodia de la iglesia, con elementos tomados de los desfiles imperiales de la antigua Roma y muchas alusiones al paganismo: arcos del triunfo, guirnaldas de flores, pendones, tapices finos, banderas, etc. Con ella se celebraba la victoria de Cristo sobre los paganos, y pronto empezó a ser una representación de las conquistas cristianas en tierras de infieles. De ahí que en América se convirtiera

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 498 20/12/12 5:38

rápidamente en una celebración de la Conquista, representativa de la victoria de los españoles sobre los indígenas. Cuando las procesiones se implantaron en el Perú, durante el siglo XVI, se invitó a los nativos a participar en ellas, para que interpretaran a los incas vencidos. Con el tiempo, la nobleza indígena se apropió de la fiesta y empezó a usarla para hacer demostraciones públicas de su estatus en la sociedad colonial y de su alianza con el cristianismo vencedor (Dean).

A mediados de junio de 1569, un tyba llamado don Pedro, quien sabía hablar español y era el heredero del cacicazgo de Némesa, se presentó con su tío don Luis y con don Juan de Cogua ante las autoridades de Santafé para elevar una petición por medio de un apoderado. Se dieron a conocer como indios cristianos y casados que habían construido en sus pueblos iglesias bien arregladas con imágenes, cruces, campanas y todos los ornamentos necesarios. Aseguraron haber sido los primeros en convertirse en el Nuevo Reino y contaron que toda la gente de sus pueblos, tanto los chicos como los grandes, había adquirido la costumbre de ir a Santafé para acompañar la procesión del Corpus llevando una cruz grande de alquimia con manga bordada de raso carmesí, un gran pendón de tafetán de colores que portaba el cacique de Cogua y otros nueve pendones medianos que cargaban los capitanes. Luego pidieron que fueran recibidas las declaraciones de algunos testigos, quienes podían certificar el gran ejemplo que les daban a todos los indios de la región.

El primero fue el cronista fray Pedro Aguado, que seguramente era el promotor de la diligencia. Dijo ser doctrinero en esos pueblos desde hacía quince meses y dio gracias a Dios porque la conversión de aquellos hubiera ocurrido durante su estadía, aunque habían tenido a otros frailes. Su entusiasmo era tal que llegó a decir que las gentes de Cogua y Némesa superaban a los naturales de la Nueva España "en el gran cuidado y vigilancia y voluntad que muestran en las cosas de nuestra santa fe católica". El fraile continuó describiendo todo lo que los indios hacían, la iglesia que habían construido y sus adornos, y elogió también al encomendero. Enseguida se tomó la declaración de otro fraile y dos españoles más. Todos coincidieron con Aguado (AGI, *ASF* 82, núm. 8, f. 163 r.).

Sin embargo, resulta bastante difícil creer todo lo que contaron, a la luz de la información que aquí se ha presentado. Podemos aceptar que Aguado haya logrado, a través de su prédica y de cierta coerción, que la mayor parte de la gente de Cogua y Némesa consintiera recibir el sacramento del bautismo, pero eso no garantiza de ninguna manera que cambiaran sus creencias.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 499 20/12/12 5:38

Además, el interés que tenían los indios de estos pueblos era que los premiaran por su supuesta conversión, permitiéndoles ocupar un lugar destacado dentro de la procesión del Corpus, y que esto se decretara por medio de una cédula real. De ese modo, el privilegio quedaría sancionado por el rey. La procesión del Corpus Christi era una manifestación pública de fervor religioso, pero así mismo, una demostración de riqueza y del lugar que se ocupaba en la sociedad colonial. Esto también sucedía con las grandes celebraciones religiosas muiscas, como se ha visto en el caso de Ubaque, las cuales incluían igualmente procesiones fastuosas en las que la gente lucía atuendos especiales y entonaba cantos religiosos, mientras marchaba detrás de los portaestandartes, en escuadrones organizados de acuerdo con las jerarquías y divisiones de su sociedad.

Un detalle más que no debe escaparse es que los indios aprovecharon esta oportunidad para pedir que se les diera otra cédula real, con el objeto de que no siguieran invadiendo sus tierras. Así, su adhesión al cristianismo no era completamente desinteresada, y de una manera muy directa le pedían a la corona la protección implícita en el pacto colonial. Al final, los documentos fueron enviados a España y en noviembre de 1570 el Consejo de Indias accedió a honrar a los indios de Cogua y Némesa con la distinción que pedían (AGI, *ASF* 82, núm. 8, f. 156 v.).

Cabe anotar, adicionalmente, que durante aquellos años la conversión de los naturales de estos dos pueblos se consideraba un hecho muy importante, casi extraordinario y milagroso, de acuerdo con una leyenda que, probablemente, Aguado creó y difundió. Según se contaba, en los años en que fue doctrinero, una plaga de gusanos amenazó las cosechas y los indios quisieron hacer algunos ritos para tratar de eliminarlos. Entonces los exhortó a que rezaran con mucho fervor para pedir la ayuda divina, pues ya eran cristianos. El Señor escuchó sus súplicas, porque esa noche los gusanos llegaron hasta el río de Némesa y se ahogaron, y así se salvaron milagrosamente las cosechas[13]. Sin importar la veracidad de esta historia, es claro que con ella quería mostrar el poder de Dios y la eficacia de los nuevos ritos que estaba introduciendo. Una estrategia que, seguramente, resultaba efectiva, porque subrayaba las semejanzas entre las nuevas y las antiguas formas de religiosidad.

[13] Este "milagro" ha sido analizado por Mercedes López como parte de las estrategias de evangelización que desarrollaron los frailes del siglo XVI en el territorio muisca (196-198).

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 500 20/12/12 5:38

CAPÍTULO 14

Las relaciones entre psihipquas y encomenderos

Las investigaciones que se han ocupado de los años posteriores a la Conquista han hecho énfasis en los abusos que cometían los encomenderos contra los nativos y en el alto grado de violencia que ejercían sobre las autoridades indígenas. Aparentemente, eran un componente fundamental de las relaciones entre encomenderos y psihipquas. Sin embargo, en relación con este tema, como con los otros que se han tratado, se debe tener en cuenta la distorsión que originan las fuentes. La mayoría de los cronistas de la época fueron sacerdotes que escribieron sus obras en un ambiente cargado por los debates sobre la justificación de la Conquista, como medio para la expansión del catolicismo, y usaron sus obras para criticar las crueldades que muchos colonizadores cometieron contra los indígenas. Por tal motivo, autores como Aguado, Simón o Castellanos tendieron a fijarse en el lado violento de las relaciones entre indios y blancos. Los episodios que registraron fueron, casi siempre, aquellos que causaron conmoción por su brutalidad, pero rara vez repararon en el transcurso normal de la vida cotidiana en el marco de la encomienda.

Los documentos de archivo tienen el mismo problema. La mayor parte proviene de procesos judiciales seguidos contra algunos encomenderos acusados por sus abusos y actos criminales. Por lo tanto, corremos el riesgo de pensar que esta era la forma predominante de actuar, sin considerar que fueron hechos que merecieron ser investigados por los jueces y quedaron registrados en los archivos, precisamente, porque se salían de lo común, de lo que era normal y aceptable. Cuando la vida social se desarrollaba pacíficamente y sin sobresaltos, no había necesidad de ir a los tribunales.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 501 20/12/12 5:38

Lo anterior no significa, por supuesto, que se esté negando el componente de violencia implícito en toda situación de dominación. Lo que se quiere argumentar es que los encomenderos y los indígenas de la época consideraban normal que sus autoridades, ya fueran blancas o nativas, ejercieran el poder de un modo que hoy nos parecería violento y arbitrario. Por ejemplo, nadie cuestionaba el derecho de aplicar castigos físicos como los azotes o las humillaciones en determinadas circunstancias. Lo malo era excederse a tal punto que se llegara a poner en peligro la vida del castigado. Los encomenderos tenían que hacerse respetar y generar cierto grado de temor para que los indios accedieran a sus demandas. No era raro que de vez en cuando tuvieran que escarmentarlos azotando públicamente a los psihipquas y tybas que no habían sido diligentes en la recolección de los tributos o en el cumplimiento de sus órdenes. Como dice Stern: "solo un encomendero muy ingenuo esperaría recibir tributos de los indios automáticamente" (*Los pueblos* 168). Sin embargo, la violencia tenía límites que un buen encomendero conocía y evitaba transgredir. De lo contrario, se exponía a rebeliones, a ser denunciado ante los tribunales o a la huida de la gente. Era mejor tratar de mantener buenas relaciones con las comunidades indígenas y sus autoridades.

Los "malos tratamientos" y sus límites

Las denuncias contra los encomenderos por los malos tratos que les daban a las autoridades indígenas tendieron a aumentar con el paso de los años, pero esto no significa que los episodios de violencia se hayan incrementado. Si se analizan con cuidado los casos, lo que se observa es que las denuncias más antiguas, es decir, las que se hicieron desde los años de la Conquista hasta los comienzos de la década de 1560, fueron las más graves. En ellas se relacionaron múltiples torturas y homicidios, acaecidos cuando aún no estaban bien arraigadas las instituciones coloniales y de los cuales la mayoría quedó en la impunidad. Un dato curioso que vale la pena tener en cuenta es que el único caso de un encomendero castigado drásticamente con la pérdida de su repartimiento, prisión, incautación de bienes y destierro perpetuo de las Indias fue Mateo Sánchez Cogolludo, procesado en 1548 por Miguel Díaz de Armendáriz (AGN, *CI* 24, f. 589 v.). Pero, por alguna razón, la sentencia no llegó a ejecutarse, porque durante las décadas siguientes Cogolludo siguió apareciendo como vecino de Tunja y encomendero de

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 502 20/12/12 5:38

Ocavita y Motavita, repartimiento que le heredó a su hija antes de 1575 (AGI, *P* 160, ff. 122 r.-166 v.).

Las denuncias que se hicieron después de 1560, aunque aumentaron en cantidad, disminuyeron en gravedad. La mayor parte se refería a golpes, azotes, humillaciones y prisiones, pero rara vez se mencionaron torturas crueles u homicidios. La impresión que queda es que durante los primeros años los encomenderos aplicaron un alto grado de violencia contra los psihipquas y tybas y llegaron a cometer frecuentes asesinatos. Sin embargo, las denuncias fueron muy pocas, porque aún no existían los tribunales coloniales encargados de controlar los abusos y los indios no estaban familiarizados con ellos. La llegada de la audiencia en 1550 y el inicio de las visitas de la tierra poco después significaron un aumento en las denuncias, a medida que los nativos se fueron adaptando al sistema judicial español y se difundieron los derechos que la corona les había otorgado. Desde la década de 1560 los psihipquas y tybas muiscas aprendieron a usar las instituciones coloniales a su favor y las denuncias contra los encomenderos se multiplicaron. Pero, al mismo tiempo, los niveles de violencia bajaron, ya que las comunidades indígenas se acostumbraron a obedecer y tributar para sus nuevos amos.

Veamos algunos casos que sirven para ilustrar esta situación. El análisis del desarrollo de un proceso por homicidio y malos tratos contra Miguel Sánchez, encomendero de Onzaga (o Nomsaca), adelantado entre 1558 y 1559, resulta muy elocuente sobre las complejas redes de intereses que se manifestaban en las relaciones entre psihipquas y encomenderos. También muestra lo difícil que era investigar las muertes sucedidas varios años atrás y la forma como algunas autoridades indígenas se aprovechaban de la situación (AGN, *CI* 24, ff. 401 r.-484 v.). El 1.º diciembre de 1558 se presentaron unos indios a denunciar el homicidio del psihipqua, sucedido cinco años atrás, y los azotes que el encomendero le acababa de dar al nuevo jefe, llamado Tunda. Decían que le había sacado sangre "del cuero y la carne" y que la víctima estaba a punto de morir. La audiencia envió, entonces, una orden para que las autoridades de Tunja interrogaran a algunos testigos. Con base en esta información se ordenó arrestar a Sánchez en enero de 1559, pero las autoridades locales se negaron a hacerlo y en su lugar convocaron a los vecinos de Tunja para que declararan a favor de aquel y probaran que la denuncia era una estrategia del psihipqua para no pagar las demoras. Aseguraron que el crimen había sido perpetrado realmente por el mismo Tunda para quedarse con la mujer y el cacicazgo de su hermano, que también se llamaba Tunda. Se dijo,

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 503 20/12/12 5:38

incluso, que su propia hermana lo podía confirmar y que también lo habían visto cavando hoyos para buscar el oro del difunto. Varios parientes de los psihipquas apoyaron esta versión y aclararon que todo había sucedido hacia 1549.

La justicia de Tunja se negó a remitir a Sánchez a Santafé y dictó orden de captura contra Tunda. El psihipqua se presentó a los pocos días, tras lo cual sucedió algo inesperado. Confesó que había mentido y que él mismo había matado a su hermano, pero había culpado al encomendero para que lo encarcelaran y para no tener que pagarle los tributos. Explicó que el asesinato había sido consumado hacia 1548 en un lugar llamado Siachi y argumentó que lo había hecho porque el psihipqua era un jefe de "mal corazón". El mismo día se casó con su mujer y asumió el mando. Trató de justificarse ante los españoles asegurando que en ese entonces no era cristiano, pues se había bautizado hacía poco. Luego dijo que Sánchez era buen cristiano y nunca lo azotaba. En realidad, los golpes se los había dado el cura con un palo, porque andaba en una borrachera y no quería mandar a los niños a la doctrina. Los oidores le pidieron que mostrara el brazo, lo examinaron y comprobaron que estaba sano. A continuación agregó que había enviado a sus hermanos y a otros indios a poner una queja falsa ante los "zipas" de Santafé, para que mandaran llamar al encomendero y lo detuvieran "dos o tres lunas".

De todos modos, las autoridades de Tunja tuvieron que remitir al encomendero a Santafé. Cuando fue interrogado negó todos los cargos. A finales de enero de 1559 se le dio la casa por cárcel. El defensor de naturales empezó a sospechar que los indios habían sido sobornados por Sánchez para que retiraran los cargos y pidió que fueran llevados a Santafé, a fin de interrogarlos nuevamente, lejos de las presiones que ejercían los vecinos de Tunja. La audiencia expidió varias órdenes en este sentido, pero los testigos se mostraron reacios. El defensor sospechaba que el psihipqua y el encomendero habían llegado a un acuerdo extrajudicial y ya no querían seguir con el pleito. Finalmente, a mediados de febrero aparecieron en Santafé y en sus declaraciones confirmaron la versión de Sánchez. También llevaron una carta, escrita por el fraile que les daba la doctrina, en la que este respaldaba al encomendero. Varios de los parientes de la víctima habían presenciado los hechos y los contaron con bastante detalle. También aseguraron que los castigos que solía aplicar el encomendero no eran tan crueles como sostenía el psihipqua y que no le había quebrado el brazo. Todo se lo había inventado él, porque le tenía "mal corazón" y para no pagar las demoras. Incluso quienes fueron originalmente hasta

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 504 20/12/12 5:38

Santafé a poner el denuncio se retractaron y confesaron que todo era mentira, que lo habían dicho porque Tunda los había amenazado de muerte. Su propio hermano declaró que

> tuvo que ir a se quejar a los dichos señores zipas, sabiendo que todo era mentira, porque a no lo hacer, según el dicho cacique su hermano es de mal acondicionado y tiene tan recio corazón, tiene por cierto que a él y a los demás indios que fueron a esto, los mataría. (AGN, *CI* 24, f. 417 v.)

Otro indio dijo que el objetivo de Tunda era "dejar pasar unas lunas" y no pagar la demora. Afirmaba que si acusaba al encomendero de la muerte del otro psihipqua y de haberle quebrado un brazo, "los señores zipas lo enviarían a llamar y le castigarían y le sacarían oro". Otros se excusaron por haber mentido y un tal Pedro hasta culpó al intérprete y al escribano por haber anotado cosas que él no dijo. A los pocos días la audiencia le permitió a Sánchez regresar a Tunja a fin de que atendiera sus negocios, con la condición de que no hablara con los testigos para atemorizarlos. La audiencia terminó emitiendo su sentencia en abril de 1559. El encomendero fue absuelto del homicidio, pero fue condenado, de todos modos, a pagar las costas del proceso, que ascendieron a 20 pesos de oro. Debe notarse que no se levantó ningún cargo contra Tunda por el crimen de su hermano y antecesor; tal vez, para evitar mayores conflictos.

Los encomenderos acusados de malos tratos argumentaban, generalmente, que los psihipquas eran pendencieros, desobedientes y que iban a los tribunales a quejarse para evadir el pago de las demoras y para vengarse de los españoles que querían impedirles continuar con sus idolatrías. Fue una línea de defensa que no varió durante todo el siglo XVI. Incluso hubo casos en que se llegó hasta el extremo de asegurar que los mismos indios se hacían daño con tal de perjudicar a sus amos. Así lo dijo Mateo Sánchez Cogolludo en 1548:

> Yo estoy presto de probar haber un indio en este reino, que él mismo, con sus propias manos se ha quemado, señalado y ha venido a decir que su amo le hizo aquello y después se probó habérselo hecho él mismo y pues está claro los indios ser enemigos de cristianos y que desean vernos a todos muertos, huidos de esta tierra, claro es que dirán cuanto mal pudieren de un cristiano. (AGN, *CI* 24, f. 572 r.)

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 505 20/12/12 5:38

En otro caso, las autoridades indígenas de Tenza denunciaron a Cristóbal de Roa en 1558 porque los azotaba y los sometía a malos tratos (AGN, *JC* 101, ff. 378 bis r.-420 v.; AGN, *T* 3, ff. 884 r.-893 v.). Roa se defendió diciendo que los indios tenían la costumbre de quejarse por todo para no pagar los tributos y que, a pesar de haberles hecho varias rebajas, seguían con su mala actitud. La audiencia tomó nota de la queja, pero no procedió contra el encomendero. Un año después los indios volvieron a ponerla. Entre otras cosas, decían que Roa había encerrado a una hermana del psihipqua en un bohío y la había azotado para que confesara dónde guardaba unas cargas de maíz. También aseguraban que el psihipqua había sido cruelmente castigado por no dar a tiempo el oro y las mantas que los indios le debían al encomendero. Luego lo puso en un cepo, donde lo mantuvo durante tres meses, y fue a su bohío y le quitó una manta pintada, aunque otros aseguraron que había sido un ovillo de hilo. Roa fue detenido enseguida, pero como al cabo de varios meses los indios no volvieron a presentarse en la corte, quedó en libertad.

La visita realizada en 1560 por el oidor Tomás López es una fuente excelente para conocer las quejas que tenían los psihipquas sobre sus encomenderos y el tipo de relaciones que mantenían unos veinte años después de haberse entregado los primeros repartimientos. Las denuncias que se hicieron fueron numerosas y prácticamente no hubo lugar donde no se presentara alguna irregularidad. Había cobros excesivos de tributos, castigos crueles, indios obligados a servir de cargueros en largos viajes, e incluso algunos casos de trabajadores enviados a las minas de oro de las provincias vecinas, en contra de las normas vigentes. Sin embargo, los más delicados se referían a hechos no denunciados, ocurridos en décadas pasadas, cuando estaban sujetos a otros encomenderos y aún no se había instalado la Real Audiencia.

El psihipqua de Suta, por ejemplo, contó que en tiempos del encomendero Antonio Bermúdez habían mutilado a varias personas cortándoles manos y narices, pero ya todas habían muerto. Sin embargo, aclaró que lo habían hecho otros españoles, de cuyos nombres ya no se acordaba (AGN, *VB* 18, ff. 211 r.-233 r.). El de Cucaita mencionó crueles castigos y algunos homicidios, todos los cuales habían sucedido casi veinte años antes, cuando era encomendero Francisco de Villaviciosa. Del amo al que estaba sometido en ese momento solo se quejó por algunos azotes que él y su madre le habían dado quince años atrás, pero reconoció que desde hacía unos cinco o seis años los maltratos habían cesado y en ese momento no tenía ninguna queja (AGN, *VB* 19, ff. 545 r.-551 r.).

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 506 20/12/12 5:38

En Turquira o Baganique, el psihipqua mencionó hechos sucedidos seis años antes. Contó que un tal Méndez, criado del encomendero, lo había golpeado por haberse opuesto a que unos indios traídos de Tenza eligieran a otro jefe. Las golpizas se repitieron dos o tres veces, hasta cuando el encomendero intervino y todo se calmó (AGN, *VB* 18, ff. 211 r.-233 r.). El psihipqua de Sotaquirá, por su parte, contó que había reñido con un hombre blanco porque decía que su encomendero era "una *guaricha*" (una mujer) y que en medio de la pelea este le había dado una cuchillada en la cara que le dejó una cicatriz. Su queja se debía a que había ido a poner el denuncio en la audiencia, donde le dijeron que castigarían al hombre en cuestión, pero al final no le hicieron nada (AGN, *VB* 11, ff. 776 r.-840 v.).

El psihipqua Sagipa, de Usme, fue uno de los pocos que acusó a su encomendero por haber matado a un indio de una cuchillada, ocho o nueve años antes; es decir, hacia 1551 o 1552. Sin embargo, el español se defendió contando que en la época en que el capitán Céspedes gobernaba en Santafé, hacia 1545, unos indios se comieron una labranza de maíz que tenía en Usme. Por tal motivo, le dio a uno de ellos por la cabeza con una caña, pero luego inventaron que lo había matado. No obstante, cuando el capitán pidió que le mostraran el cadáver, los compañeros de la supuesta víctima no quisieron y alegaron que ya olía mal. Céspedes insistió y envió a un alguacil para que lo viera. En cuanto este llegó a Usme era de noche y la gente se mantenía en que el cuerpo estaba podrido y en que al otro día se lo mostrarían. Entonces el alguacil sospechó algo raro y exigió que se lo enseñaran de inmediato. Al cabo de dos horas aparecieron el psihipqua y una gran cantidad de gente llevando en una barbacoa a un hombre amortajado y atado con cabuyas. La mortaja tenía dos pequeños agujeros, a la altura de la nariz y de los ojos, que le permitían respirar. El alguacil ordenó que lo desataran y desamortajaran para ver las heridas, pero le insistieron nuevamente en que tenía mal olor y que al otro día lo harían. Sin embargo, el oficial enviado por Céspedes no quiso esperar. Lo desamarró, le quitó las mantas y vio que estaba vivo y solamente "con un chichón en el cogote". Al verse descubiertos, los indios huyeron, menos el que se hizo el muerto, el cual fue capturado y llevado a Santafé. Después de que Céspedes lo interrogó, le mandó que se fuera a su tierra y absolvió al encomendero. Tomás López desestimó entonces la nueva denuncia del psihipqua y a los pocos días el jefe retiró los cargos y reconoció que había mentido para perjudicar a su amo.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 507 20/12/12 5:38

Pero Sagipa también denunció hechos mucho más recientes y fue, tal vez, el único que habló de los maltratos que les propinaba el amo que tenían entonces. Dijo que solía darles palos cuando se negaban a trabajar en las labranzas o cuando no entregaban rápidamente la demora. De hecho, el día anterior a la visita el psihipqua había juntado a cuarenta indios y el encomendero les mandó que fueran rápido a sembrar el maíz. Entonces, el jefe le dijo que solamente iría cuando reuniera sesenta trabajadores. Eso enfureció al español, quien le dio tres palazos y le lastimó una mano. Ante estas denuncias, el visitador ordenó que se investigara al encomendero, pero al final nada se pudo comprobar (AGN, *CI* 55, ff. 534 r.-572 v.).

Uno de los casos más interesantes que se investigaron en esta visita fue el de Turmequé, encomendado a Juan de Torre. El psihipqua contó que en tiempos de Francisco de Villaviciosa, más de diez años atrás, algunos indios habían sido "aperreados", es decir, arrojados a los perros para que los mataran, porque no daban la demora. Luego, en 1553, cuando ya era encomendero Juan de Torre, el psihipqua del momento desapareció. Se rumoraba que Torre lo había matado. Sin embargo, la investigación posterior mostró que los testigos estaban confundidos y que, en realidad, el jefe a quien se referían había sido ejecutado en 1540, cuando Hernán Pérez de Quesada condenó a muerte a varios indios principales de Tunja por sospechas de traición.

De lo que no se pudo salvar Juan de Torre fue del juicio por los abusos cometidos a finales de la década de 1540, cuando había sido encomendero de Bosa. Mientras Tomás López visitaba ese pueblo, el psihipqua le contó lo sucedido once años atrás y presentó a algunos testigos para corroborarlo. Acusaron a Torre de haber torturado y asesinado al psihipqua que gobernaba desde antes de la llegada de los cristianos. Este hecho generó una rebelión que luego fue sofocada por Pedro de Colmenares, con un alto costo en vidas humanas. El psihipqua, incluso, presentó a algunas personas mutiladas ante el visitador, quien pudo constatar que no tenían narices, manos o senos. Al final, Torre fue condenado al destierro del pueblo de Bosa y a pagar treinta mantas al heredero del cacicazgo y a un tyba (AGN, *VB* 18, ff. 234 r.-263 v.).

Pero cabe señalar que en la mayoría de los pueblos las autoridades indígenas le dijeron al visitador que estaban conformes con la tasa de tributos de ese momento y que no los obligaban a dar más de lo debido. Sin embargo, fueron declaraciones muy lacónicas y uniformes, que dan la impresión de no

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 508 20/12/12 5:38

haber sido muy sinceras. Solamente algunos plantearon sus quejas al respecto, si bien esto les generó problemas con sus encomenderos.

El psihipqua de Chivatá, de la encomienda de Pedro Bravo, contó que antes de hacerse la tasación de 1555 daba 12 pesas de 100 pesos de oro y luego le mandaron que diera solamente 6. Eso le causó mucho enojo a Bravo, quien le dijo que no quería cumplir la tasa y le ordenó que le siguiera dando lo mismo, de manera que aún le daba cada año 11 pesas y media de "medio oro". Además, le daban cien mantas, le hacían labranzas de maíz y de trigo, le entregaban indios de servicio y le llevaban leña. Cuando el psihipqua terminó su declaración se fue para su casa, pero enseguida llegó su amo y empezaron a discutir. El encomendero le preguntó: "¿para qué hablasteis con el oidor?", y luego le quitó las pesas a fin de que no se las mostrara. Unos días después, en el momento en que el psihipqua estaba con sus indios construyendo unas casas, llegó el encomendero en compañía de un hombre que llevaba vara de la justicia y decía ser un alguacil que tenía el mismo poder del visitador. Inmediatamente les ordenó que le pagaran la demora. Entonces el jefe lo enfrentó y le dijo que cuando terminaran de construir el pueblo le pagarían las demoras o que esperaran el regreso del oidor. El cristiano le replicó enseguida que no era necesario aguardarlo, "porque tan bueno era él como el visitador", a lo cual el psihipqua respondió de nuevo que debían terminar de hacer el pueblo. Por tal razón el hombre se enojó e hizo desnudar a cuatro de sus tybas y los azotó con un látigo de cuero. El psihipqua fue amarrado y amenazado con azotes por el sujeto. Al final tuvo que darle una manta a cada uno de los alguaciles que lo acompañaban y algo de oro para que lo soltaran. Cuando el oidor regresó, el psihipqua lo puso al tanto de lo sucedido, pero se ignora si el encomendero fue sancionado (AGN, *VB* 18, ff. 264 r.-286 r.).

Otra serie de quejas presentadas por los psihipquas en 1560 tuvieron que ver con el uso de los indios en calidad de cargueros para ir a sitios como el desembarcadero de Vélez, sobre el río Magdalena, desde donde se traían las mercancías provenientes de Europa hacia el interior del Nuevo Reino, o hacia las vecinas provincias mineras de Mariquita y Pamplona. La utilización de indios como acémilas estaba prohibida, pues se suponía que el cambio de clima y las penurias del viaje causaban muchos perjuicios a su salud. Solamente podían realizarse ciertos viajes con permiso de las autoridades y con la condición de que los nativos no fueran llevados a sitios muy lejanos.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 509 20/12/12 5:38

En este sentido, Tomás López hizo preguntas específicas a las autoridades indígenas, pero por sus respuestas se puede apreciar que no lo consideraban un abuso. De hecho, algunos jefes se mostraron muy dispuestos a proporcionar cargueros por las mantas que les daban. Sus quejas no se dirigieron hacia la actividad en sí misma, sino al hecho de que en algunos casos se habían dado muertes por accidentes en el camino o por enfermedades contraídas en el viaje y los encomenderos no habían querido indemnizar con mantas a los jefes. A las minas de Pamplona y Mariquita no solo se enviaron hombres para llevar suministros, sino que también hubo algunos repartimientos de donde se sacó gente para trabajar en la extracción de metales preciosos. Sin embargo, no fueron muchos los psihipquas que reportaron tal situación. Todos coincidieron en que esto solamente se había hecho durante los primeros años de la década de 1550 y en los pueblos que quedaban más cerca de las provincias mineras[1].

Durante la visita de Diego de Villafañe a la provincia de Santafé (1563) se reportaron menos quejas por malos tratos, aunque ello puede haberse debido a las intimidaciones de los encomenderos o al simple hecho de que la mayor parte de los documentos se han perdido. Uno de estos episodios fue protagonizado por el psihipqua de Simijaca, quien contó que hacía unos tres años el encomendero Gonzalo de León había mandado a un indio ladino a pedirle leña y hierba al tyba Suaneme, pero el solicitado le contestó que no lo haría y "que se la pidiese a los pájaros y a los venados". Esto generó una riña entre el indio y el tyba, quienes tuvieron que ser separados por el encomendero. Ambos fueron llevados a un bohío, donde los azotaron. Luego Suaneme desapareció en confusas circunstancias. Incluso, algunos decían que León lo había matado con su propia espada, pero otros afirmaban que se había ido para Saboyá (AGN, *VC* 4, f. 941 r.).

Hubo casos en que los mismos indios justificaron la actuación de los encomenderos argumentando que era la única manera de tratar a los jefes reacios y obligarlos a cumplir con sus deberes. En 1568 algunas autoridades indígenas vecinas del pueblo de Guaquira contaron que Diego Montañez solía darle palos al psihipqua Sutanecipa porque era bellaco y no quería pagar las demoras. Los psihipquas y tybas de la región dieron a entender que este era un trato

[1] AGN, *VB* 11, ff. 776 r.-840 v.; AGN, *VB* 18, ff. 198 r.-203 v., 211 r.-286 v., 293 r.-303 v.; AGN, *VB* 19, ff. 536 r.-544 v.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 510 20/12/12 5:38

normal, e incluso deseable, dada la rebeldía del jefe, quien tenía la costumbre de huir hacia el territorio de los teguas cuando se acercaba la fecha de pagar los tributos. Además, lo consideraban un usurpador, pues le había quitado el mando al jefe legítimo. Por ejemplo, el psihipqua Unicón, de Tota, dijo que su amo le había dado algunos palazos "porque el dicho Sutanecipa no le es obediente ni le quiere entender ni servir con la demora que le es obligado y se le va del dicho repartimiento a otras partes como bellaco cimarrón". El tyba Cuyanuco agregó que el encomendero estaba molesto porque siempre iba a quejarse ante las autoridades cuando llegaba el momento de pagar y mientras le pegaba le iba diciendo: "vos perro, no sois para más de iros a quejar a Santafé y no para dar la demora y hacerme las labranzas" (AGN, *CI* 29, f. 25 r.).

Varias quejas similares se presentaron durante la visita de Cepeda (1571-1572). Por ejemplo, el psihipqua don Diego de Ucatá contó que la madre del encomendero le había dado un azote o dos en cierta ocasión porque no le quería dar la demora. Su amo también solía azotar a los tybas e indios principales cuando se negaban a entregarle hierba y leña. Luego dijo que a él lo tenía intimidado y no quería seguir hablando, pero el visitador lo convenció con ayuda del intérprete. Entonces agregó que en ese pueblo había muerto mucha gente porque los tributos estaban tasados en más de lo que podían dar, pero no pudo decir exactamente quiénes, pues no se acordaba. El psihipqua de Nemusa, por su parte, aseguró que cuando se negaban a dar la leña y la hierba, el encomendero iba a buscarlos en sus bohíos y mandaba azotarlos (AGN, *VB* 5, ff. 447 r., 451 v.). En Cucaita, las quejas del psihipqua y los tybas se dirigieron contra el padre de la doctrina. Contaron que unos diez años atrás, cuando terminó la visita de Angulo de Castejón, el padre les pidió los papeles de la tasa y los quemó. Luego azotó a algunos indios. También dijeron que un hijo del encomendero y un calpixque habían azotado al psihipqua y a los tybas con las riendas de un caballo por no darles las demoras. Enseguida el visitador ordenó ponerlos bajo arresto, pero no se sabe qué sucedió después (AGN, *VB* 14, ff. 886 r.-887 r.).

El psihipqua don Pedro de Cuitiva y sus tybas refirieron en 1572 que habían ido a la ciudad de Tunja para hacerle una labranza de maíz al encomendero y mientras estaban trabajando este llegó muy enojado y empezó a regañar a don Pedro por haberse quejado ante el "zipa" Cepeda. Le decía que ese no era su amo. Luego le exigió que le pagara las mantas y el oro que le habían puesto de multa y le preguntó por qué había manifestado disconformidad en relación con los sirvientes que tenía en el repartimiento. Don Pedro le contestó que

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 511 20/12/12 5:38

se había quejado de un indio ladino y de un español porque cuando querían llevarse a algún trabajador para los aposentos entraban en los bohíos y les quitaban sus mantas. Al escuchar la respuesta, el encomendero se enojó más, agarró un palo y empezó a golpear al psihipqua, mientras le gritaba que todo era una mentira. Luego se lo entregó a las autoridades de Tunja para que lo metieran en prisión y dijo que no permitiría que lo soltaran hasta cuando no le diera las cuarenta mantas que le había costado la visita. Pero el psihipqua logró huir y fue a denunciarlo a Santafé (AGN, *E* 15, ff. 5 v.-6 v.).

La demanda que le puso el cacique de Turmequé a su encomendero por "malos tratamientos" es otra fuente excelente para conocer el tipo de relaciones que se daban en un repartimiento a mediados de la década de 1570. Don Diego de Torre hizo en 1574 un listado de los abusos que él consideraba más graves y presentó varios memoriales en la audiencia de Santafé. En ellos contó la forma como los indios eran engañados al cambiar el oro por mantas cuando pagaban la demora y denunció que aún no le habían devuelto el equivalente a un año de tributos, como lo había ordenado Angulo de Castejón diez años atrás. Luego pasó a detallar las diferentes labores en que eran empleados en contra de las leyes, bajo condiciones peligrosas y sin recibir ningún salario.

Por ejemplo, cuarenta hombres trabajaban pisando barro en un tejar y por esta causa algunos se enfermaron y murieron. Otros eran obligados a llevar cargas hasta Tunja, incluyendo a mujeres embarazadas. El encomendero tenía una recua de cuarenta bestias que iban a Ibagué y a Mariquita, en la cual se empleaba a mucha gente, y varias personas habían muerto en tierra caliente. Los niños eran obligados a trillar el trigo con palos, a pleno sol, y por esta razón también algunos se habían enfermado y habían fallecido. Además, en cierta oportunidad un grupo de hombres tuvieron que ir a Sáchica a traer dos piedras de moler y don Diego le exigió al encomendero que les diera por lo menos veinte mantas, de las cien que valía ese trabajo; pero este se enojó y lo amenazó con hacerle quitar el cacicazgo, para así poder "llevar los indios a garrotazos". Fuera de esto, debía 4.000 pesos por 2 casas de tapias, tejas, ladrillos y mármol que le construyeron y 2.000 pesos más a 5 indios que le sirvieron como ovejeros, gañanes y porqueros y a los cuales se había comprometido a darles 5 mantas al año. Don Diego aseguró que los continuos maltratos que recibían les habían ocasionado la muerte a varias personas; sobre todo, a aquellas que eran llevadas a una cárcel que su amo tenía en sus aposentos, dotada con un cepo donde las azotaba y las colgaba de los pies. Y, no contento con esto, les había quitado las

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 512 20/12/12 5:38

tierras, tenía ganado que se comía las cosechas y permitía que los negros esclavos los golpearan (AGN, *CI* 61, f. 488 r.).

Como en casos anteriores, el encomendero se defendió alegando que don Diego estaba faltando a la verdad porque no quería trabajar ni pagarle las demoras y que era un indio idólatra y tirano que se pasaba la vida pidiéndole oro a su gente para ir a la audiencia a entablar pleitos, con la promesa de que los libraría del trabajo y de las demoras (AGN, *CI* 61, f. 410 r.). También puso en duda la credibilidad de los testigos indígenas argumentando que, como eran infieles e idólatras, mentían con facilidad y se dejaban sobornar por cualquier cosa. Por eso pidió que sus declaraciones no fueran tenidas en cuenta. Incluso llegó a sostener que el cacique y algunos tybas estaban atemorizando a la gente para que hablaran en su contra. En febrero de 1575 un oidor fue enviado a Turmequé para interrogar a los indios. Se decía que don Diego los amenazaba con darles "una cruda muerte" si lo denunciaban. Varios fueron golpeados por haber colaborado con la justicia y los tybas andaban amenazando con que si le quitaban el cacicazgo se alzarían y se irían a vivir a lugares distintos. En todo caso, los testimonios recogidos por el oidor sirvieron para mostrar que varias de las acusaciones del cacique eran exageraciones, otras eran infundadas y otras, simplemente, arreglos que se habían hecho con los jefes anteriores y que ya se habían convertido en costumbre. De esta manera, ciertas cosas que desde la perspectiva de las leyes españolas podían ser vistas como abusos eran consideradas normales por la comunidad (AGN, *E* 21, ff. 392 r.-594 v.).

Por ejemplo, uno de los cargos tenía que ver con la muerte de un niño llamado Luisillo, ocurrida más de diez años atrás, hacia 1561. Don Diego decía que el encomendero lo había castigado por una tontería, pero con tanta crueldad que el muchacho perdió la vida a los pocos días. Sin embargo, cuando interrogaron a unas mujeres que lo habían criado, el asunto se tornó más complejo y se hizo muy difícil establecer hasta dónde había sido culpa del encomendero.

Una tal Juana contó que el niño era un huérfano de la parcialidad de Moyachoque al que había recogido muy pequeño para criarlo. Ambos vivían en los aposentos del encomendero y estaban a su servicio. Cuando tenía como diez años se volvió un muchacho atrevido, que solía robar las mantas de la gente y llevárselas a otro para que se las guardara. En cierta ocasión se robó una carta y un poco de oro del encomendero y le entregó ambas cosas a su amigo. Pero este, temiendo la reacción de su amo, lo buscó para contarle. El español

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 513 20/12/12 5:38

llamó al fraile de la doctrina y acordó con él que debían castigar fuertemente al ladrón, para que no siguiera siendo tan "bellaco y atrevido". Entonces le dijeron a Juana: "Este muchacho es atrevido y bellaco, quémenle para castigarlo y que haya miedo de hacer bellaquerías". Juana y otras mujeres reunieron un poco de paja y la encendieron. Luego le ataron las manos al niño, lo alzaron sobre el fuego y le acercaron los pies a las llamas. Las mujeres insistieron ante los jueces en que no pensaron que se moriría. Pero el muchacho se hinchó todo y al cabo de un tiempo falleció. La mujer que lo criaba dijo que quienes lo habían acercado al fuego eran el encomendero y el fraile y que había muerto al cabo de cinco días. Después reconoció que ella también les había ayudado a castigarlo. Una tal Catalina aseguró que el niño había muerto un mes después, pero otra mujer insistió en que, en realidad, habían pasado más de tres meses desde el castigo. Además, dijo que Catalina mentía, pues la verdadera causa de la muerte habían sido unas "cámaras" que le dieron[2]. Lo cierto es que, al final, el niño fue enterrado en la puerta de la iglesia de los aposentos del encomendero (AGN, *E* 21, ff. 513 r.-515 v.).

Otra muerte de la que don Diego culpaba a su amo era la del psihipqua don Pablo, de la parcialidad de Moyachoque, ocurrida en 1569. Este también fue un asunto confuso que los jueces no pudieron aclarar. Según se decía, el encomendero lo había azotado y por eso había fallecido. Sin embargo, su hermano y sucesor, don Diego Moyachoque, aclaró que sí habían castigado a don Pablo, pero en 1567, dos años antes de su muerte. Además, no estaba seguro de que los golpes hubieran sido la causa del deceso, pues era un hombre viejo, que "cuando se quiso morir, le dio cámaras de sangre" (AGN, *E* 21, f. 501 r.). Además, en ese momento no tenía quejas de su amo. En una ocasión habían reñido y por eso había ido a Santafé a quejarse, pero cuando le pasó el enojo se reconciliaron.

Luego, en otro caso, una anciana aseguró que el cacique de Turmequé había tratado de convencerla de culpar al encomendero de la muerte de su marido (AGN, *E* 21, f. 520 r.). Cuando la llevaron a declarar, contó que don Diego la había abordado en la puerta del aposento y le había dicho:

[2] Se refiere a una diarrea o evacuación del vientre sin control y que puede ser de sangre u otras materias.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 514 20/12/12 5:38

—Ven acá Juana, ¿por qué no vas a decir al oidor que Pedro de Torre azotó a Juan, tu marido, y de los azotes que le dio lo mató?
—¿Y para qué voy a mentir? [le contestó ella].
—Anda, ve y di al oidor que mató a tu marido Pedro de Torre [insistió él].

La mujer reveló que su esposo trabajaba haciendo tapias y, en realidad, había muerto en Tunja de "dolor de costado" el año anterior, cuando esta enfermedad atacó a mucha gente. Los jueces le preguntaron enseguida si el encomendero lo había maltratado alguna vez y ella reconoció que lo había azotado unos cuatro meses antes de su muerte, pero no podía estar segura de que esa fuera la causa de su enfermedad, porque después lo vio trabajando normalmente hasta que le dio el dolor.

Debe insistirse en que el uso de un cierto grado de violencia en las relaciones entre blancos e indios era algo cotidiano y se consideraba normal y aceptable, siempre y cuando se mantuviera dentro de los límites consagrados por la costumbre. Cuando alguien los trasgredía, los psihipquas y las comunidades exigían una reparación. La opción de acudir a los tribunales coloniales era quizás la última, después de haber agotado todas las vías para lograr el resarcimiento de los agravios. De hecho, algunos comentarios de los indios en los procesos dan a entender que ellos mismos consideraban como un atrevimiento ir a denunciar a sus amos ante los jueces blancos cuando el tema no lo ameritaba y podían arreglar las cosas de otra manera. En 1575 un tyba de Turmequé se ofendió cuando las autoridades le preguntaron si había ido a Santafé a quejarse de su encomendero y replicó que él no era un atrevido y siempre estaba en su bohío (AGN, *E* 21, f. 444 r.).

La forma más común de solucionar los conflictos era el pago en oro o en mantas, siguiendo, una vez más, la costumbre consagrada desde tiempos prehispánicos. Los psihipquas solían pedirles a sus encomenderos que les dieran mantas u otras cosas cuando consideraban que habían cometido alguna ofensa contra ellos o la comunidad. Por ejemplo, hacia 1555 dos indios de Turmequé que se habían ahogado cruzando un río durante un viaje hasta el desembarcadero de Vélez fueron "pagados" por el encomendero con seis mantas, a pesar de que este no había sido directamente responsable por el accidente. Con esto, el jefe se declaró satisfecho (AGN, *VB* 18, f. 240 v.).

Los castigos injustos, las muertes, los daños que causaban los criados o el ganado del amo y toda una serie de situaciones conflictivas eran arreglados

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 515 20/12/12 5:38

de esta manera. Solamente se pedía la intervención de los jueces cuando los encomenderos se negaban a indemnizar a las víctimas. Pero incluso en estos casos, la intención de quienes acudían a quejarse ante la justicia española no era buscar un castigo, sino exigir el pago de lo prometido.

Durante el pleito que enfrentó al psihipqua de Tota con su encomendero, a mediados de la década de 1570, se dijo que el español había azotado hasta matarlo a un pregonero llamado Juanico. Entonces el jefe le reclamó diciéndole: "Señor, ¿por qué me has muerto a mi indio Juanico? Quiérome ir a quejar a la Real Audiencia". A lo que aquel respondió: "No vais a te quejar, que yo te daré 15 mantas". Sin embargo, nunca se las dio. Según contaban los indios, el encomendero siempre insistía en estos casos en que no fueran a Santafé y les prometía pagar por los muertos; pero como no cumplió, el psihipqua tuvo que ir a quejarse. Además, la costumbre dictaba que, mientras tanto, el cadáver debía permanecer insepulto. Por eso lo pusieron en un pequeño bohío, encima de una barbacoa, en espera de las mantas. Un tyba aclaró que los indios ladinos del encomendero solían cometer homicidios y otros abusos y el psihipqua ya estaba cansado. Cuando se presentó la muerte de Juanico, le pidió veinte mantas, para dárselas a los parientes de la víctima, aunque al final acordaron que fueran solamente diez. En agosto de 1574, cuando don Diego se presentó en la audiencia, decían que Juanico ya llevaba cuatro meses descomponiéndose en aquel bohío (AGN, *CI* 29, ff. 80 r.-87 r.).

En otro caso, un tal Lucas, del repartimiento de Cuitiva, demandó en 1573 a su amo a través de un interesante memorial, que probablemente fue redactado por él mismo, dada su condición de indio cristiano y letrado. Según contó, era hijo de un tyba y había sido castigado cruelmente por culpa de un caballo, un pariente que había huido y la sospecha de haberse robado unos quesos. El encomendero ordenó azotarlo y luego trasquilarlo, pero después le dio una manta colorada, un capote y un sombrero a su padre para que no lo denunciara en Santafé. Sin embargo, el agredido lo hizo de todos modos, porque el encomendero tampoco le pagaba por su trabajo y no lo dejaba volver a casa de sus padres (AGN, *E* 15, f. 244 r.).

También se puede mencionar el pleito entre el psihipqua don Diego de Tota y su encomendero, en el cual se intentó en dos oportunidades arreglar el asunto por fuera de los tribunales. La primera fue en diciembre de 1574, cuando el español logró que los indios se olvidaran del asunto. Pero la tregua no duró sino unos meses, porque en junio del año siguiente volvieron a pelear y el jefe

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 516 20/12/12 5:38

decidió regresar a Santafé a continuar con el proceso. Cuando iba por el camino, el encomendero lo alcanzó y trató de convencerlo de que se devolviera; pero como el psihipqua insistía en continuar, hizo que las autoridades de Tunja lo encarcelaran por unos días. Mientras estaba preso, llegaron a un acuerdo. El psihipqua desistió de su demanda y volvió a Tota. Sin embargo, a los pocos días se cumplía el plazo para pagar la demora y tuvieron un nuevo altercado. En esta ocasión no hubo forma de detener a don Diego, quien rápidamente viajó a Santafé y puso una nueva queja contra su amo (AGN, *VB* 4, ff. 491 r.-491 v.).

Las estrategias que usaron los indios para presionar a sus amos con el fin de lograr un trato más ajustado a sus costumbres resultan problemáticas porque dejaron muy pocas huellas, ya que rara vez se adelantaron ante los tribunales. La más corriente fue la huida individual o colectiva hacia otros repartimientos o territorios fuera del control de los españoles. Como se ha visto, esta fue una alternativa que se desarrolló desde los primeros años de la Conquista y se incrementó durante la segunda mitad del siglo XVI, aunque las migraciones colectivas fueron dando paso a las individuales. Otra opción era negarse a trabajar y suspender el pago de las demoras. Así sucedió en Tota en 1575, cuando el encomendero hizo encarcelar al psihipqua acusándolo de idolatrías y otros delitos. Para presionar su liberación, el jefe ordenó que nadie acudiera al trabajo y que no dieran las mil mantas que debían (AGN, *VB* 4, f. 510 r.). En casos más extremos, el descontento podía llegar a manifestarse a través de cortos estallidos de violencia.

En el mismo pueblo de Tota, un año antes, los indios se habían amotinado bajo la dirección del psihipqua y sus tybas, por los malos tratos que les daba el cura doctrinero. Una tarde de mayo se reunieron, como de costumbre, a escuchar la misa en la pequeña iglesia del lugar. Cuando la ceremonia terminó, se quedaron para recibir la instrucción religiosa de fray Antonio de Alcántara. El fraile estaba molesto ese día y empezó a regañarlos por no haber llevado a las mujeres y a los niños. Mientras hablaba, un viejo tyba sintió ganas de ir al baño y se salió de la iglesia, pero no regresó. Entonces el padre se enfureció mucho más y fue a buscarlo. Cuando lo encontró, lo tomó por el cabello y lo metió de nuevo al recinto. Según algunos testigos, el indio gritaba y decía "que bien podía salir a mear, pues que era acabada la doctrina". Esto causó un gran alboroto y el psihipqua empezó a decirle a su gente que aquello era intolerable y que echaran del pueblo a ese cura. Entonces se abalanzaron contra él y tomaron piedras, que le mostraban mientras lo amenazaban y le decían en muysccubun:

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 517 20/12/12 5:38

"¿Esta es la doctrina que nos enseñáis? ¡Perro fraile!, ¿esta es la doctrina que nos habéis de enseñar? ¡Anda, que no habéis de estar aquí!".

El psihipqua mandó llamar más gente y la animó a golpear al fraile diciéndole: "¿Vosotros sois guarichas? ¿Por qué no habláis? ¡Que nos están azotando y no hacéis nada!". Enseguida, algunos cogieron tierra y estiércol y se la refregaron al padre en la coronilla mientras le decían: "¿Así nos enseñáis el Ave María?". Un español que estaba presente intentó defenderlo, pero también lo atacaron a pedradas y le tocó refugiarse en un bohío. Los indios siguieron apedreando al fraile e insultándolo, hasta que este logró soltarse y huir del pueblo. En medio de la pelea salió así mismo golpeado un muchacho que lo acompañaba como criado. Fray Antonio y el encomendero hicieron inmediatamente la denuncia ante las autoridades de Tunja y culparon del atrevimiento de los indios a la "maldad" que había dejado sembrada el oidor Cepeda, quien hacía poco había terminado de visitar la provincia. El psihipqua y algunos de sus tybas fueron detenidos y declarados culpables. Al cabo, el jefe fue condenado a unos días en prisión, a pagar los gastos del juicio y a dos meses de trabajos forzados en el monasterio de San Francisco. Solo podía ir a su pueblo con permiso de la justicia. Los tybas fueron condenados a doscientos azotes y a ser trasquilados en la plaza pública de Tunja durante un día de mercado, "para que a ellos sea castigo y a otros ejemplo". Luego tuvieron que devolverle al criado del fraile una macana que le habían quitado durante la pelea y le dieron una manta por los palazos que recibió[3].

Las reacciones de las autoridades indígenas también podían ser violentas cuando españoles desconocidos pretendían darles órdenes o beneficiarse con su trabajo, sin que hubiera ningún vínculo entre ellos o algún respaldo oficial. En esos casos se negaban a obedecer y las cosas podían llegar a complicarse. Así se pudo comprobar a finales de 1571, cuando un grupo de viajeros, entre los cuales iba un fraile franciscano, pasaron por Ubaté, rumbo a Simijaca. A ellos les pareció normal exigirle al psihipqua del lugar algunos hombres que les sirvieran como cargueros. Como el jefe se negó, los viajeros les ordenaron a los negros que llevaban intentar coger a algunos por la fuerza. Entonces el psihipqua llamó a sus tybas y se reunieron más de cien hombres armados con dardos,

[3] Este proceso está inserto en otro más amplio, que también involucra al cacique de Tota. Fue presentado como prueba en su contra por el encomendero en 1575 (AGN, *CI* 29, ff. 90 r.-125 r.).

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 518 20/12/12 5:38

tiraderas y piedras, quienes se enfrentaron contra los viajeros para echarlos de su pueblo. Al fraile lo bajaron del caballo y lo golpearon antes de dejarlo ir y a uno de los negros lo hirieron levemente. Cuando regresaron a Santafé pusieron la queja y se tomaron algunas declaraciones, pero la audiencia no hizo nada más en este caso (AGN, *CI* 38, ff. 446 r.-452 v.).

Hacia 1573, dentro del marco de un pleito que enfrentó al psihipqua don Pedro de Cuitiva con su encomendero y en el cual se acusaron mutuamente de maltratos a la población, el jefe llevó su estrategia hasta el extremo de ordenar que su gente se fuera a otros pueblos y no permitir que atendieran sus propias labranzas. Pero con esto solamente logró que la comunidad se pusiera en su contra y empezara a considerar que estaba mal de la cabeza. Uno de sus tybas contó que don Pedro aparentaba obediencia ante el encomendero, pero luego mandaba que no le sirvieran, ni le dieran demoras, ni le hicieran ninguna labranza. Consideraba el tyba que el psihipqua debía de estar loco, porque hablaba con el diablo y les decía que si huían del pueblo o se escondían cada vez que fuera el encomendero, este se daría cuenta de que ya no le querían servir y se iría para Castilla. Otro tyba aseguró que les decía que se fueran todos y no sirvieran a los cristianos, que mataría a quien se quedara y que debían irse a una tierra donde estuvieran lejos de ellos, como los teguas. Pero le contestaban:

> Cacique, ¿para qué decís esas cosas? ¿No sabéis que aunque nos vayamos donde vos decís, siempre habremos de servir a los cristianos y a nuestro amo? Idos vos si queréis, que nosotros no queremos irnos. Más vale que estemos en nuestra tierra y que sirvamos a nuestro amo y a los cristianos. (AGN, *E* 15, f. 61 v.)

Don Pedro también les dijo muchas veces que iría a quejarse a Santafé, para no tener amo. Pero todos le insistieron en que era mejor servirle al encomendero y pagarle su demora, "porque desde aquí y hasta el final del mundo los españoles habrían de estar en esta tierra y siempre habrían de tener amos a quien servir". El jefe, entonces, les contestaba con ironía que si esa era su decisión, podían quedarse y así todos serían caciques. Al ver este comportamiento, los tybas decidieron que don Pedro no podía seguir en la jefatura y les pidieron a las autoridades coloniales que lo cambiaran por un sobrino del psihipqua anterior. Esto fue apoyado por el encomendero y se recogieron varios testimonios a su favor, los cuales demostraban la falsedad de las denuncias. Los indios

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 519 20/12/12 5:38

dijeron que no les pedían más demoras de las que establecían las leyes, y aunque su amo se las pidiera, los tybas no las pagarían. También negaron que les hubieran tomado mantas, oro u otra cosa y confesaron que las quejas por malos tratos eran para "echar a su amo de su tierra, porque don Pedro le tiene mal corazón". Sin embargo, reconocieron que dos años atrás se habían negado a hacerle labranzas al encomendero y este los había mandado azotar y les había propinado entre ocho y doce palazos al psihipqua y a los tybas. Por esa razón se fueron a quejar a Santafé, pero desde entonces no les habían dado "ni un solo papirote".

El "buen tratamiento" y el interés de los encomenderos

Los investigadores contemporáneos han tendido a desconfiar de los testimonios que daban los indígenas durante las visitas sobre el buen trato del que eran objeto por parte de sus encomenderos. Esta posición es razonable, dadas las presiones y sobornos, que eran tan frecuentes. Además, muchos de los testimonios eran inmediatamente rectificados cuando los indios podían rendir sus declaraciones con mayor libertad o resultaban desvirtuados por testigos independientes y por el mismo desarrollo de los acontecimientos. Pero también existen muchos testimonios favorables a los encomenderos, sobre los cuales no hay razones para dudar y que presentan una imagen menos cargada de violencia con respecto a la que se ha construido mediante el uso de fuentes judiciales sin ninguna crítica.

Para los colonizadores era de sumo interés incrementar los niveles de productividad de las encomiendas y a fin de hacerlo tenían que aplicar algún grado de coerción sobre las comunidades, a través de sus autoridades. Sin embargo, esto tenía unos límites y si los traspasaban corrían el riesgo de disminuir la rentabilidad. Por lo tanto, la mejor estrategia de un encomendero para mantener un flujo constante de mano de obra y de tributos, con el menor esfuerzo posible, era tratar de preservar las buenas relaciones con los psihipquas y sus comunidades. Si los indios consideraban que tenían a un buen amo, todo se hacía más fácil y los repartimientos eran más rentables. Así, el "buen tratamiento", que simplemente significaba actuar dentro de los parámetros aceptados en la época, era algo necesario, no tanto por razones humanitarias, sino por interés económico. Cuando el encomendero de Tota fue acusado en 1574 de haber matado a un hombre de su repartimiento, un indio de Sogamoso se preguntó ante el juez: "¿Siendo de su servicio, por qué lo habría de matar?" (AGN, *CI* 29, f. 154 r.).

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 520 20/12/12 5:38

En la visita de Tomás López (1560), Pedro Yáñez, encomendero de Gámeza, se quejó ante el oidor porque era muy poco lo que le quedaba de los tributos de los indios. Según su testimonio, todo cuanto le habían dado lo había invertido en su defensa, pues ellos no querían que los obligaran a hacer su pueblo en jurisdicción de la ciudad de Vélez. La defensa, por supuesto, no se hizo por simples razones altruistas, sino porque a Yáñez tampoco le convenía el traslado. Luego agregó que entre 1551 y 1557 todas las demoras se le habían dado al hombre que los doctrinaba y que solamente les cobraba lo que estipulaba la tasación, pero aun así había ocasiones en que no le cumplían. Además, calculó que en todos los años que los había tenido a su cargo, los indios le habían dado unos 1.200 pesos de oro, los cuales invirtió en unos terrenos en tierra caliente que le costaron 815 pesos, "para descargo de su conciencia". Con eso los había mantenido contentos durante los últimos años. A lo largo de la misma visita, el psihipqua Moyachoque, de Turmequé, le contó al oidor que el encomendero había puesto a un administrador que no era tan violento como otros. Solamente mencionó que unos días antes había castigado a tres tybas que se habían ido a los montes con su gente, porque no querían construir un pueblo ni asistir a la doctrina. Pero de todas formas lo consideraba "buen cristiano", puesto que les daba cuentas de collar y alpargatas, mandaba sangrarlos cuando estaban enfermos y no les tomaba sus cosas ni los azotaba sin motivo (AGN, *VB* 11, ff. 776 r.-840 v.).

Un encomendero sagaz no se limitaba a tener buenas relaciones con las autoridades indígenas de su propio repartimiento: procuraba también hacer amistad con los vecinos, pues nunca se sabía cuándo podrían llegar a serle útiles. Por ejemplo, en el pleito que tuvo lugar en 1571 entre don Pedro de Cuitiva y su amo, jugó un papel importante, el cacique del pueblo cercano de Tibasosa, don Alonso de Silva. Según don Pedro, en el momento en que estaba pensando en demandar a Rodrigo Suárez por abusos y por un dinero que le debía, le consultó el caso a don Alonso, quien le prometió acompañarlo hasta la corte y le dijo que esperara unos días. Pero todo era una treta para demorarlo y poder avisarle a Suárez, quien fue al cercado de don Pedro y lo mantuvo encerrado. Suárez y don Alonso se habían hecho muy amigos, a pesar de que el repartimiento de Tibasosa ni siquiera le pertenecía al primero (AGN, *E* 15, f. 2 r.).

Independientemente de la veracidad de las declaraciones que se dieron en diferentes oportunidades, las cosas que algunos contaron pueden servirnos para saber cuál era la conducta que todos esperaban de un buen encomendero. Es

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 521 20/12/12 5:38

posible afirmar que lo más importante era su generosidad, la cual se manifestaba a través de los regalos que tenía que hacer con frecuencia. Adicionalmente, debía mostrarse interesado en la salud y el bienestar de las comunidades, tanto en lo físico como en lo espiritual. El castigo era visto como algo necesario y no se negaba el derecho a dar algunos azotes de vez en cuando. De este modo, se configuraba una relación con una clientela en la cual ambas partes estaban unidas por un conjunto de deberes y derechos basados en vínculos personales muy estrechos.

Según Stern, crear este tipo de relaciones era lo que aseguraba el abastecimiento de la mano de obra en el Perú, donde los indios desarrollaron muchas estrategias, legales e ilegales, para librarse del trabajo. De manera que la formación de clientelas controladas fue inevitable para el desarrollo de la economía política colonial (*Los pueblos* 210). El Nuevo Reino se orientó en la misma dirección a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Son muchos los ejemplos que se podrían citar. Así, el psihipqua de Gachancipá aseguró, durante la visita de Villafañe (1563), que el suyo era un buen amo, pues lo había visto tener un particular interés en el bienestar y la conversión de los naturales. Cuando se enfermaban mandaba a curarlos y cuando alguien estaba a punto de morir, lo convencía para que se hiciera cristiano. Contó que antes tenían a otro encomendero y los indios solían irse por sus malos tratos, pero gracias a las gestiones del nuevo amo habían regresado los que habían huido e incluso se estaban viniendo a vivir a Gachancipá algunas gentes de otros pueblos (AGN, *VC* 7, ff. 691 r.-692 r.).

Durante el pleito ya mencionado entre el psihipqua de Cuitiva y su encomendero, hubo un fraile que aseguró que el español consideraba a sus encomendados casi como a sus propios hijos, subrayando de este modo el carácter paternalista de la relación. Eso significaba que los protegía, los educaba, velaba por su bienestar y los trataba con amor, pero de vez en cuando tenía que reprenderlos con firmeza, por su propio bien. Aunque los hacía trabajar, intentaba que sus labores fueran llevaderas, les rebajaba las labranzas que tenían que hacerle y una parte sustancial de las demoras. También procuraba tenerles doctrina todo el año (AGN, *E* 15, f. 38 r.).

Para las personas que declaraban era muy importante enfatizar ante los jueces coloniales el carácter cristiano, caritativo y generoso del encomendero, si querían que la justicia se inclinara a su favor. Por ejemplo, los tybas de Tota que apoyaron a su amo en contra de su propio jefe, en 1574, afirmaban que solía

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 522 20/12/12 5:38

"darles de comer"; es decir, les regalaba de vez en cuando cosas como gallinas y vino de Castilla. Se decía que el psihipqua se había criado en su casa y a él y a sus tybas les dio caballos, armas y ropas españolas que lucían en ocasiones especiales. Al resto de la comunidad solía repartirle comida y mantas y mandaba traer remedios y hacerles sangrías a los que se enfermaban. El mismo encomendero se presentó ante los jueces como un hombre noble, cristiano y preocupado por el bienestar de sus indios (AGN, *CI* 29, ff. 163 v., 170 r., 288 v.; AGN, *VB* 4, f. 516 v.).

Mantener buenas relaciones con los psihipquas de sus repartimientos implicaba para los encomenderos hacer obligatoriamente algunas concesiones, como negociar las demoras y rebajarlas, sobre todo en tiempos de calamidad, con el fin de fomentar una imagen de hombres generosos. Otra costumbre bastante común era hacer algunos legados en el testamento para los indios de su propia encomienda. No era raro que al morir algún encomendero dejara instrucciones a los albaceas para que repartieran mantas, comida y otras cosas entre los nativos, en eras de aliviar su conciencia y de que rezaran por él. La mayoría de los testamentos registrados en las notarías de Tunja y Santafé durante el siglo XVI contienen cláusulas en este sentido. Por ejemplo, en marzo de 1569 se organizó una ceremonia en la casa del sacerdote y cronista Juan de Castellanos, en Tunja, a la cual asistieron los guardianes de los conventos de San Francisco y de Santo Domingo, la viuda del encomendero de Cuitiva y Topia, su nuevo esposo y las autoridades indígenas de los pueblos. A ellos se les informó que el difunto había ordenado perdonarle doscientas mantas de la demora a cada psihipqua y todos se declararon muy contentos por su generosidad (AHRB, *NS* 21, ff. 64 v.-65 r.).

Los encomenderos también debían ser tolerantes frente a la práctica de los ritos tradicionales. Era una situación casi inevitable, si se tiene en cuenta que la mayoría de los psihipquas y tybas mantuvieron sus sistemas de creencias prehispánicas durante el periodo que cubre esta investigación. Los españoles preferían mirar hacia otro lado y dejaban pasar algunas ceremonias que no consideraban demasiado graves, con el fin de no crear conflictos que entorpecieran el normal desarrollo de las actividades laborales y el pago de los tributos. La situación se ilustra de manera muy especial al considerar la ceremonia que organizó el psihipqua de Ubaque en la Navidad de 1563. En esa oportunidad se pudo apreciar que los encomenderos de la provincia de Santafé eran bastante tolerantes con las "borracheras" y otros rituales, siempre y cuando se hicieran

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 523 20/12/12 5:38

con discreción. Casi todos dieron permiso para que sus psihipquas y tybas participaran e incluso algunos fueron a ver la fiesta con su familia completa. Juan de Céspedes, el encomendero del lugar, colaboró redactando unas cartas de invitación a los jefes vecinos que fueron llevadas por los mensajeros. Era un papelito que les servía como salvoconducto y decía: "Cristiano: deja pasar a estos indios que son mensajeros de Ubaque". Según el psihipqua, Céspedes le escribió catorce de estas "cédulas" (AGI, *J* 618, f. 1397 v.).

Los oidores de la audiencia no tardaron en enterarse de lo que estaba sucediendo y enviaron a Melchor de Arteaga para que detuviera estas idolatrías y castigara a los culpables. Al llegar, todos los psihipquas y tybas presentes fueron encarcelados. El encomendero, que intentó defenderlos, también tuvo algunos problemas con la justicia. Según el informe que redactó Arteaga, cuando llegó al repartimiento encontró a Céspedes junto a la iglesia y entraron a misa, pero una vez concluida, este se le acercó y le dijo que no sabía por qué los indios no podían divertirse y realizar sus fiestas así como lo hacían los cristianos. El oidor le contestó que siempre tenía que hacerse lo más conveniente al servicio de Dios, pero el encomendero replicó que también se debía servir al rey. Arteaga le aclaró que el rey ordenaba que el servicio de Dios fuera primero y que no le impidiera actuar, pues trataría de hacer todo con prudencia. Céspedes insistió en que de la misma manera que los españoles tenían sus Pascuas y sus fiestas, los indios tenían derecho a las suyas. Esto irritó más al oidor, quien también se había enterado de que el encomendero andaba hablando mal de él y no solamente permitía las fiestas, sino que había ido a ellas con su mujer y sus hijos. Por eso ordenó detenerlo y le abrió una investigación (AGI, *J* 618, f. 1438 v.).

Céspedes fue interrogado y dio su versión de la discusión con el oidor. Le preguntaron si era verdad que había dicho que la llegada de Arteaga parecía el "prendimiento de Cristo" y aclaró que hizo esta comparación porque el funcionario había ido con muchos hombres armados por algo tan inofensivo. Luego vio que el oidor estaba de mal humor porque tuvo que pasar las fiestas de fin de año en un sitio tan incómodo, donde estas no se podían celebrar suntuosamente, y le dijo que se resignara, pues los cristianos también debían alegrarse con el corazón y con el alma. Entonces un fraile que iba con ellos le replicó que esto no bastaba y que esa era una proposición luterana. Céspedes tomó esta observación como una ofensa y le dijo al oidor que él sabía muy bien lo que era ser cristiano. Fue ahí cuando el enojo del oidor llegó

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 524 20/12/12 5:38

a su punto máximo y mandó que lo apresaran y le quitaran las armas (AGI, *J* 618, f. 1457 r.).

Arteaga ordenó posteriormente que Céspedes y su familia se retiraran del pueblo, mientras adelantaba sus diligencias, para evitar intromisiones en la acción de la justicia. A continuación procedió a formularle una serie de cargos. En primer lugar, lo acusó de no haber cumplido las órdenes del visitador Villafañe, quien había descubierto en 1562 que el psihipqua tenía dos tigres o leones que comían gente y se los quitó para dárselos al portero de la audiencia. Pero Céspedes los recuperó después y se los devolvió al jefe. También se sospechaba que le había dado 1.000 pesos para ayudarlo a organizar la "borrachera", si bien algunos indios dijeron que era el psihipqua quien le había prometido al encomendero que le daría mucho oro y le pagaría cuatro años de demoras adelantadas si lo dejaba hacer su ceremonia. Luego lo acusó de haberse burlado de su llegada diciendo que parecía "el prendimiento del señor Jesucristo" y de haberle avisado al psihipqua para que se escondiera. Finalmente, cuando el oidor mandó que se fuera de Ubaque, el encomendero se enojó y les ordenó a sus indios que no le dieran leña ni hierba para los caballos, con la esperanza de que se devolviera rápido para Santafé. Sin embargo, el juicio no prosperó y poco tiempo después, cuando el nuevo presidente de la audiencia le estaba tomando cuentas al oidor Arteaga sobre lo que había hecho durante su gestión, Céspedes recordó aquel episodio y presentó una queja por haber sido enjuiciado sin razón. Más tarde se sacó una copia del proceso de Ubaque, para anexarla al expediente, y se envió a España, donde afortunadamente se conservó hasta nuestros días[4].

[4] Clara Inés Casilimas y Eduardo Londoño trascribieron y publicaron en el *Boletín Museo del Oro* 49 (julio-diciembre de 2001) un fragmento de este proceso. En los artículos que acompañan al documento, los autores llamaron la atención sobre la complicidad entre el cacique y el encomendero, pero lo atribuyeron a una causa diferente: el supuesto luteranismo de Céspedes. Según Casilimas: "durante el interrogatorio se presentó un altercado entre el capitán Céspedes y el oidor Arteaga por declararse el procesado luterano y 'no saber qué es ser cristiano'" (29). Y más adelante se preguntó "hasta qué punto pudieron compartir el choque con la religión dominante que entonces era la católica, el cacique con su religión muisca y el encomendero siendo luterano" (42). Sin embargo, como se acaba de mostrar, esto no fue así. Se trata, simplemente, de un error de interpretación debido a una mala lectura de la parte del expediente que, precisamente, los autores no publicaron en la revista. De hecho, lo que aparece trascrito corresponde solamente a las diligencias que Arteaga adelantó contra los indios, las cuales van del folio 1395 al 1438 (foliación moderna del 55 al 98), y quedó sin publicar el proceso completo contra el capitán Juan de Céspedes, que va del folio 1438 al 1457 (98 al

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 525 20/12/12 5:38

Los encomenderos también se vieron obligados a asumir la defensa de los intereses de las comunidades en alianza con los psihipquas, cuando se trataba de asuntos que los afectaban por igual. Durante los primeros años se enfrentaron, incluso, a otros españoles que querían sacar provecho de sus repartimientos o maltratar a sus indios. Cuando las guerras terminaron y se establecieron las instituciones coloniales, empezaron a presentarse ante los tribunales, contrataron abogados y cubrieron algunos gastos de los procesos. A partir de la década de 1560 se hizo frecuente que los psihipquas nombraran a sus encomenderos como curadores o representantes legales en los pleitos judiciales, para que defendieran sus intereses y los de sus comunidades[5]. Esto, además, comenzó a considerarse como parte de sus obligaciones y se utilizó para medir qué tan buen amo era un español. En 1565, por ejemplo, se contaba que en los años de la Conquista, Baltasar Maldonado había ido a sofocar una rebelión en la región de Sogamoso y había querido, en algún momento, castigar a la gente del tyba Tutasá cortando manos y narices. Entonces su encomendero, Domingo de Aguirre, los defendió "como propia cosa suya" y logró impedir los abusos de Maldonado (AGN, *E* 31, ff. 121 v.-122 v.).

Este tipo de actitudes hacía que los psihipquas eventualmente apoyaran a sus amos cuando eran acusados de algún atropello. Así sucedió en 1547, año en el que Antón de Olaya fue procesado por el licenciado Armendáriz por el homicidio de un "jeque" del cacicazgo de Bogotá. Olaya presentó varios testigos a su favor; entre ellos, al psihipqua Uteguán, quien aclaró que el verdadero asesino había sido Lázaro Fonte y que los indios que acusaban a su amo dirían cualquier cosa por unas mantas porque eran chingamanales, borrachos y mentirosos (AGI, *J* 490, f. 256 v.). Psihipquas y encomenderos se presentaron juntos ante las autoridades también en algunos pleitos sobre la posesión de los

117). Es ahí donde se encuentra su confesión del 29 de diciembre de 1563, en la que aparece la referencia al luteranismo, pero con un sentido muy diferente. Quizás, el problema se debió a que los autores trabajaron con fotocopias sacadas a partir del microfilm que produjo el Archivo General de Indias. Este microfilm tiene serios inconvenientes, pues al tomar las fotografías se mezcló la escritura de ambas caras de los folios y ello hizo casi ilegibles algunos apartes. Si hubieran consultado los documentos originales en Sevilla habrían podido evitar esta confusión.

5 Por ejemplo, el 14 de febrero de 1569 el cacique don Alonso de Ura se presentó ante las autoridades de Tunja y pidió que le nombraran como curador a Francisco Salguero, su encomendero. El alcalde de la ciudad aceptó el nombramiento y enseguida se tramitó el poder respectivo (AHRB, *NS* 21, ff. 20 v.-21 v.).

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 526 20/12/12 5:38

repartimientos. Juan Valenciano quiso recuperar a finales de 1561 a los indios de Garagoa, que habían sido suyos durante los primeros años de la Conquista, pero el psihipqua Tequeneme, apoyado por Diego García Pacheco, su encomendero en ese momento, presentó una denuncia contra Valenciano por una serie de abusos cometidos en aquellos años y le pidió a la audiencia que no le devolviera la encomienda. La alianza entre el psihipqua y el encomendero resultó muy efectiva para ambos, aunque a Valenciano no se le abrió ningún proceso por los crímenes del pasado (AGN, *CI* 35, ff. 707 r.-717 v.).

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 527 20/12/12 5:38

CAPÍTULO 15

La costumbre y la ley: la apropiación del ordenamiento jurídico español

"Yo, muy pequeño vasallo de vuestra señoría": el aprendizaje de las estrategias

El 10 de mayo de 1551 el alcalde ordinario del cabildo de Tunja recibió en su despacho una visita poco común. Algunos indios de la provincia, que por sus vestidos parecían ser de alto rango, llegaron acompañados por el encomendero Antón de Esquivel y pidieron ser atendidos. El juez llamó a Luisillo, un criado que le servía de intérprete, y les preguntó cuál era el motivo de su visita. Quien parecía ser el más importante tomó la palabra. Habló largo rato en su lengua, mientras Luisillo explicaba que decía llamarse Sununaguey y era cacique y señor del repartimiento de Tenza. Venía a pedirle licencia al alcalde para darle un poder a su amo con el fin de que lo representara ante los tribunales en un pleito que tenía con el cacique y el encomendero de Súnuba. El trámite era necesario para adelantar el proceso, porque los indígenas eran considerados por las leyes españolas como menores de edad y necesitaban a un apoderado ante las cortes. Además, la designación debía hacerse con la autorización de la autoridad competente, que en este caso era el alcalde ordinario, ante el cual juraba defender los intereses de su representado. Sununaguey confió esta tarea a su propio encomendero, como lo harían después otros psihipquas. Esquivel aceptó el nombramiento y a continuación el juez le ordenó al escribano que procediera a redactar el poder y a registrarlo en los libros notariales (AHRB, *NP* 3, f. 10 r.).

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 529 20/12/12 5:38

Una diligencia como la que se acaba de describir llegaría a ser común en las décadas siguientes, pero en 1551 todavía era bastante inusual[1]. Aunque ya habían pasado catorce años desde la llegada de los primeros conquistadores y un año desde el establecimiento de la audiencia de Santafé, los nativos aún no estaban familiarizados con las instituciones castellanas y no solían acudir a los tribunales para solucionar sus propios conflictos. El poder otorgado por el jefe de Tenza en los primeros días de mayo de ese año es, entre los documentos elaborados por iniciativa de un psihipqua, el más antiguo encontrado hasta el momento en los registros notariales de Tunja y Santafé. Su importancia radica en que es la primera evidencia sobre el uso de los tribunales españoles para solucionar problemas entre dos comunidades indígenas de la región.

Unos días después el psihipqua regresó al despacho del alcalde, pero esta vez acompañado por más gente. No solo se encontraban sus tybas y su encomendero: también, Ciyabicacipa —el psihipqua de Súnuba, con el cual estaba enfrentado—, su amo y otros indios del lugar. En esta ocasión fue Ciyabicacipa quien más habló, por medio del intérprete, y presentó un papel con una petición. Lo primero que hizo fue solicitar licencia para nombrar a su amo como apoderado, tal como antes lo había hecho el psihipqua de Tenza. Cumplido este trámite, los encomenderos y los psihipquas declararon que el problema se debía a unos indios que estaban "de la otra parte del río de Juan Tafur", que eran oriundos de Guateque, pero se consideraron de Tenza después de la llegada de los cristianos. Sin embargo, en ese momento los estaba reclamando el jefe de Súnuba. Ya habían tenido varias peleas por este motivo y se habían puesto quejas en la audiencia, pero como no querían que el asunto se dilatara, causando más gastos e inconvenientes, habían acordado designar a unas personas de confianza que les sirvieran de árbitros. Ambas partes se comprometieron a acatar su decisión y pusieron fin a la querella (AHRB, *NP* 3, ff. 11 r.-13 v.).

[1] Se pueden citar muchos ejemplos de poderes para adelantar trámites judiciales otorgados en las décadas siguientes. Entre otros tenemos el nombramiento de Juan de Llano como curador del cacique de Bosa en 1557; el poder que le dio don Alonso, cacique de Sogamoso, a Diego Rincón para que adelantara sus negocios en la audiencia en 1561; el poder que en 1571 le dio don Martín, cacique de Tibasosa, al procurador Alonso del Valle, en el juicio sobre su cacicazgo; o el poder que en 1573 le dio don Alonso de Silva, cacique de Tibasosa, a Diego López de Castiblanco y a Sebastián Ropero para cobrar unas deudas en su nombre (AGI, *ASF* 533, l. 2, f. 70 v.; AHRB, *NS* 4, ff. 146 r.-146 v.; AHRB, *NS* 14, ff. 257 r.-257 v.; AHRB, *NS* 17, f. 41 r.).

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 530 20/12/12 5:38

El objetivo de las páginas siguientes es mostrar la forma como las autoridades muiscas empezaron a usar los tribunales de origen español para tramitar los diversos conflictos que se presentaban entre ellas, sin que esto implicara el abandono total de los mecanismos tradicionales. Durante los primeros veinte años después de la Conquista muy pocos psihipquas acudieron a la justicia española. Sus diferencias se siguieron resolviendo de acuerdo con sus costumbres y la intervención que pidieron a los blancos fue mínima. Pero desde finales de la década de 1550 y a lo largo de los años sesenta su presencia en las cortes se fue incrementando, a medida que las instituciones coloniales se iban afianzando y los indios las iban entendiendo y asimilando. Al llegar a la década de 1570 el aumento en la actividad judicial de la audiencia de Santafé resulta notable, pero más que un indicador del aumento de los delitos es una clara señal de que las leyes españolas y los tribunales coloniales se estaban convirtiendo, poco a poco, en una herramienta indispensable para el trámite y la solución de los conflictos entre la misma población indígena.

Desde la llegada de los primeros conquistadores y a lo largo de la década de 1540 el Nuevo Reino había sido gobernado por los caudillos de las diferentes expediciones que arribaron, quienes actuaban como lugartenientes del gobernador de Santa Marta o como justicias mayores de los cabildos de las ciudades recién fundadas. Los jefes muiscas acudieron a ellos en busca de alianzas y apoyo para arreglar las diferencias que tenían entre sí, pero lo hicieron de una forma personal, sin seguir procedimientos formales, y no quedaron muchos registros de estas actuaciones, salvo por los comentarios de los cronistas o las menciones aisladas en la documentación. A finales de la década se estableció una audiencia real en Santafé, que se organizó como sus homólogas en el resto de la América española y se constituyó en el máximo organismo de gobierno, con amplias funciones para administrar justicia tanto a los colonos como a los nuevos vasallos incorporados a la corona. De esta forma, la metrópoli adquirió un cierto grado de control sobre los colonos de los territorios recién conquistados y empezaron a aplicarse las leyes de protección a los indígenas, aunque de manera muy tímida y con grandes dificultades.

El fortalecimiento del Estado colonial, con el consiguiente debilitamiento del poder casi absoluto de que gozaron los primeros conquistadores y encomenderos, fue un proceso que en el Nuevo Reino de Granada se demoró un poco más que en México y el Perú. La audiencia de México se estableció en 1527 y en 1535 se creó el Virreinato de la Nueva España, lo cual dio fin al

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 531 20/12/12 5:38

periodo en que las máximas autoridades eran los caudillos conquistadores con título de gobernadores (Elliott, "España" 8). Pocos años después, en la década de 1550, la institución de la encomienda empezó a entrar en crisis. Gibson ha mostrado que esta situación tuvo mucho que ver con la consolidación del Estado colonial, que minó las bases de poder de los encomenderos, y con el hecho de que los indios aprendieron a usar la legislación a su favor, con una pericia que se iba incrementando con el paso de los años (*Los aztecas* 84).

En el Perú, la audiencia de Lima y el virreinato se crearon en 1543, pero la corona no logró establecer un control firme sino hasta el final de la década, cuando terminaron las guerras civiles que azotaron esas provincias, con la derrota de los conquistadores rebeldes. El periodo de auge de la encomienda terminó en la década de 1570, simultáneamente con las reformas del virrey Toledo, tendientes a fortalecer el Estado colonial; sobre todo en lo que se consideraba como su función principal: la administración de justicia.

La audiencia de Santafé, por su parte, inició sus actividades en 1550, varias décadas después que la de México y algunos años después de la de Lima, pero el predominio de la encomienda se prolongó durante casi un siglo, hasta cuando dio señales de agotamiento durante la primera mitad del siglo XVII. Eso ocurrió debido a diversos factores, como la dramática reducción de la población tributaria, el fin del monopolio de los encomenderos sobre la mano de obra indígena, la congregación en pueblos al estilo español, la creación de resguardos y el aumento de la influencia de la cultura española en todas las dimensiones de la vida comunitaria.

Los trabajos de Steve Stern han mostrado que los indios del Perú aprendieron rápidamente a usar las instituciones españolas a su favor y lograron enredar a los colonizadores "en una maraña de pleitos laberínticos", en los cuales, a pesar de tener varios factores en su contra, lograban ganar importantes batallas. Las contradicciones que existían en el seno de las élites blancas, por ejemplo entre curas, encomenderos y funcionarios, les daban una oportunidad de maniobra. De este modo, adquirieron la reputación de ser litigantes y pleitistas. Los nativos peruanos dirigieron sus ataques jurídicos, principalmente, contra la mita de Potosí, así como los del Nuevo Reino lo hicieron contra los tributos y los malos tratos. Pero también se atacaron mutuamente. De hecho, otra consecuencia del incremento en la asistencia a los tribunales fue que los indios se volvieron cada vez más dependientes de la justicia española para resolver sus propios conflictos. Stern ha llegado incluso a plantear que esta

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 532 20/12/12 5:38

situación debilitó la capacidad indígena para organizar un "enfrentamiento radical" contra la dominación colonial. Según sus propias palabras, se ganaban batallas, pero el éxito costaba caro. Su hipótesis consiste en que el uso del aparato jurídico como estrategia de defensa socavó la posibilidad de un ataque más ambicioso, encaminado a derribar la estructura explotadora, y contribuyó en última instancia a consolidar la "hegemonía de la clase dominante" (*Los pueblos* 186-218).

Resulta muy difícil probar la hipótesis de Stern en el contexto del Nuevo Reino, pero lo cierto es que la presencia de los psihipquas en la audiencia de Santafé fue muy escasa en la década de 1550, si bien poco a poco se fue incrementando. Por supuesto, las situaciones más frecuentes fueron las quejas relacionadas con irregularidades en los tributos y los malos tratos. Pero también empezaron a presentarse quejas contra las comunidades vecinas, las cuales en muchos casos fueron la prolongación de conflictos que tenían lugar desde antes de la llegada de los europeos. Resulta muy importante señalar que no se conoce, hasta el momento, ninguna denuncia hecha durante aquellos años que tenga que ver con problemas internos de los cacicazgos. Todo parece indicar que las cosas se solucionaban acudiendo a las costumbres tradicionales, sin necesidad de los blancos. Solamente cuando los conflictos superaban ciertos límites se acudía a ellos, pero esto se hacía exclusivamente en casos muy graves, en el momento en que se habían agotado otras alternativas. Los muiscas tuvieron que ir aprendiendo los procedimientos de los tribunales coloniales y sus formalismos, que incluían elementos como la importancia de la escritura, los rituales para tomar las declaraciones de los testigos, el valor religioso de los juramentos, etc. Un hombre llamado Ponta, del pueblo de Ubaque, ilustró muy bien esta situación en 1570, cuando le contestó en muysccubun al escribano que lo interrogaba que no era cristiano pero sabía muy bien que el alcalde azotaba y echaba en cadenas a quienes mentían (AGN, *E* 26, f. 729 r.).

Los psihipquas aprendieron rápidamente las estrategias necesarias para litigar en los tribunales españoles con mayores posibilidades de éxito; seguramente, aconsejados por los letrados que los representaban y a través de la experiencia. La más frecuente consistió en presentarse ante los jueces como personas necesitadas, dignas de lástima y protección, con el fin de ganarse su favor y contrarrestar la imagen negativa que solían elaborar sus oponentes. Nancy Farriss ha documentado comportamientos muy similares entre los mayas de Yucatán. La autora mostró que en las décadas posteriores a la Conquista

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 533 20/12/12 5:38

los mayas cambiaron sus tácticas militares por otras más efectivas en el marco de la nueva sociedad:

> En lugar de los brillantes trajes de los jefes guerreros mesoamericanos, diseñados para inspirar temor y aprensión en las tropas enemigas, los dirigentes coloniales —si hemos de dar crédito a sus oponentes españoles en los tribunales— se ponían deliberadamente sus ropas más andrajosas para ir a Mérida a defender sus causas a fin de despertar la compasión de los jueces. (435-436)

Actitudes como esta implican un gran conocimiento por parte de las élites indígenas acerca del espíritu que animaba la política proteccionista de la corona y la condición jurídica que se les asignó a los nativos americanos. Recordemos que eran considerados oficialmente como personas "miserables"; es decir, necesitadas de una protección especial por tener una condición inferior, vulnerable y digna de lástima, tal como los niños, las mujeres o los "pobres de solemnidad".

Los ejemplos que ilustran el uso de tal estrategia en el Nuevo Reino son innumerables. Solo por citar un caso, se puede mencionar el memorial que presentó en 1568 el psihipqua Sutanebcipa, de Guaquira, en el marco de la demanda que le puso a su encomendero por malos tratos y despojo del cacicazgo. Lo curioso de este memorial es que el psihipqua no hablaba castellano ni dominaba el arte de la escritura. Entonces buscó a un pariente ladino y letrado para que se lo redactara. El resultado fue un texto lleno de expresiones que enfatizan la condición humilde del psihipqua y su sumisión al presidente de la audiencia, a quien va dirigido. Después de contar los abusos del encomendero, el psihipqua amenazó con no regresar a su tierra y aclaró que la demanda no era una argucia para evadir el pago de las demoras o para evitar la doctrina, con las siguientes palabras que llamaban a la compasión (AGN, *CI* 29, f. 6 v.):

> Aunque soy muy pequeño vasallo de vuestra señoría, como tengo dicho, vuestra señoría me hará justicia o no volveré a mi tierra ni bohíos, pues [es] tanto el maltratamiento. Ni no es por la demora, ni por la doctrina cristiana que me es mandado, porque lo hago como vuestra señoría es mandado, sino solo porque vengo a pedir y dar mandado a vuestra señoría del maltratamiento que se me hace y de todo esto me hará vuestra señoría justicia, conforme a lo que aquí tengo dicho.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 534 20/12/12 5:38

Yo, muy pequeño vasallo de vuestra señoría,
Sutanebcipa.

Un detalle que no se debe pasar por alto es que durante el desarrollo del juicio, el cual se prolongó por más de dos años, el psihipqua y los tybas de Guaquira fueron bautizados y, a pesar de que aún no tenían una idea muy clara de la religión católica, siempre se presentaron ante la audiencia con sus nombres españoles e hicieron énfasis en su condición de cristianos. Esto se puede apreciar en otro memorial redactado por un tal Pedro el 10 de diciembre de 1571, en el que Sutanebcipa se hacía llamar don Alonso (AGN, *CI* 29, f. 76 r.). Cuando se litigaba contra otros indios o contra los blancos era importante que los jueces pensaran que ya eran cristianos, para lograr de esa manera una pequeña ventaja sobre sus oponentes.

Pero las manifestaciones más sofisticadas de la asimilación del espíritu de la legislación proteccionista española a finales del periodo objeto de estudio fueron, sin duda, las argumentaciones elaboradas por los caciques mestizos don Alonso de Silva y don Diego de Torre cuando tuvieron que defender sus cacicazgos. No sobra advertirlo: ambos fueron personajes que se alejaban bastante del promedio de los caciques de la época. Como ya se ha visto, la mayoría no sabía español y apenas empezaba a asimilar algunas de las costumbres de los blancos a mediados de la década de 1570. En cambio, Silva y Torre crecieron en el ambiente de sus padres europeos y fueron cristianos desde su nacimiento. Además, recibieron una buena educación y llegaron a tener un nivel muy superior, incluso al del promedio de los blancos.

Silva, por ejemplo, llegó a ser un notable escribano y en el momento de asumir su cacicazgo trabajaba como secretario de la Real Audiencia. Por lo tanto, sabía cómo moverse en el mundo de las altas cortes coloniales. Torre, por su parte, no contaba con experiencia práctica en los tribunales, pero había leído tratados de teología, política y jurisprudencia que le permitían elaborar argumentos muy sólidos para sustentar sus reclamos ante los jueces. Por ejemplo, en octubre de 1574 presentó un memorial que se puede considerar como un verdadero tratado sobre el derecho de gentes (*iūs gentium*). En su argumentación se aprecia claramente la influencia de las doctrinas de los grandes teólogos y juristas españoles del siglo XVI (AGN, *CI* 61, ff. 526 r.-527 v.). Incluso, hay pasajes que parecen tomados textualmente de la *Relectiō dē Indīs* de Francisco de Vitoria o de las obras de Bartolomé de Las Casas. De hecho, don Diego reconoció que se había valido de una obra del fraile dominico para elaborar sus peticiones (AGN, *CI* 37, f. 344 r.).

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 535 20/12/12 5:38

Su línea de argumentación fue la siguiente: se definió como un cacique cristiano que siempre había luchado por la conversión de sus subordinados y la predicación del Evangelio. Sin embargo, el exceso de trabajo y los malos tratos a los que el encomendero de Turmequé tenía sometidos a los indios se habían convertido en un gran impedimento para que se acercaran al Evangelio y por eso había sentido la obligación moral de defenderlos. El encomendero pecaba gravemente al impedir que los nativos fueran doctrinados. Su reflexión se dirigía enseguida a señalar que los gobernantes debían buscar el bien común o, por lo menos, "el menor mal posible". Todo lo demás debía subordinarse a esta consideración. Quienes no querían verlo como cacique estaban en contra de ese bien común y de la voluntad del pueblo, al anteponer su interés particular al de los naturales infieles, y esto debía ser castigado por el derecho divino y humano. Además, él era el sucesor legítimo del cacicazgo de acuerdo con unas leyes y costumbres que no debían alterarse, pues todos los pueblos tenían derecho a ser gobernados por sus señores naturales; incluso si eran infieles. En sus palabras:

> Si todo un pueblo cristiano eligiese a un infiel por emperador y señor, estando solamente dentro de los límites del derecho natural y divino cierto, este tal elegido sería verdadero emperador y señor, porque la infidelidad no repugna los señoríos temporales y principados, como sean de derecho natural y de las gentes introducidos, a los cuales no deroga el derecho divino, solamente el sumo pontífice podría deponer a aquel tal emperador por algún escándalo que podría suceder y elegir a otro emperador cristiano. (AGN, *CI* 37, f. 344 r.)

Don Diego argumentó que el ejercicio de su cacicazgo estaba acorde con el "derecho natural y de las gentes", acatado de manera voluntaria por la misma corona española porque conducía al bienestar de todos sus vasallos. Luego definió lo que se entendía por "derecho de las gentes" y concluyó que, en su caso, tener un cacique cristiano era lo que más convenía para lograr el bien común:

> Llámase derecho de las gentes a aquel uso cómodo, razonable y conveniente al bien y utilidad de las gentes, y este bien se sigue y depende en esta forma: que siendo cacique y los demás señores en sus cacicazgos siendo cristianos, los infieles, nuestros vasallos, se convertirán y vivirán

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 536 20/12/12 5:38

> en policía, quieta y pacíficamente y vendrán en conocimiento de la ley de Dios y guardarán sus mandamientos. (AGN, *CI* 37, f. 344 r.)

Desgraciadamente, la sofisticada argumentación teológica y jurídica de don Diego y de su compañero don Alonso no les sirvió de mucho, por cuanto otros intereses llevaron a la audiencia, y posteriormente al Consejo de Indias, a darles la razón a sus contradictores y a prohibir que los mestizos fueran caciques en toda la América española, como se vio en la sección dedicada a la legislación. Pero cabe resaltar que los caciques muiscas que no tuvieron la fortuna de gozar de una educación formal como aquellos no se quedaron atrás y aprendieron a moverse con solvencia en los tribunales españoles usando estrategias que, incluso, fueron más efectivas. De hecho, resulta paradójico que don Diego y don Alonso, cuando optaron por llevar sus procesos dentro de las normas, tratando de convencer a los jueces con sus argumentos, terminaron actuando ingenuamente por no haber comprendido cómo era que se tomaban realmente las decisiones en los tribunales de la época. En cambio, otros caciques menos conocedores de la jurisprudencia española entendieron rápidamente que en los juicios eran mucho más efectivas las estrategias basadas en el clientelismo, los regalos y los sobornos. Darles unas mantas a los testigos, corromper a jueces y escribanos con dádivas o intimidar a los oponentes eran mecanismos mucho más eficaces que los argumentos jurídicos de los abogados.

Así procedió en 1560 el psihipqua de Ubaque, en el marco de un proceso por homicidio que le seguía la audiencia. Un tal Chabsa y otros indios contaron que el jefe les había dado unas mantas chingamanales para que no les contaran a los jueces que había matado a varios hombres. Les dijo que debían declarar que el psihipqua de Fumeque había venido a darle "mojinetes y ponquenetes" y él solamente se había defendido[2]. Pero además los amenazó recordándoles que él era su jefe y los mataría si no le obedecían. Lo curioso es que el psihipqua de Fumeque también le dio mantas al mismo Chabsa y este le preguntó si era para que hablara mal de Ubaque, pero el otro le dijo que solamente era el pago por algunos pescados que le debía y para compensarlo porque el día que habían

[2] *Mojinete* es un golpe suave en la cara. Se ignora el significado de *ponquenete*, pero debe ser similar. Ambas voces pueden tener relación con *mojicón*, que significa un golpe en la cabeza, pero también es una torta dulce como el ponqué que se hace en algunas regiones de Colombia y Venezuela.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 537 20/12/12 5:38

reñido lo habían golpeado duramente. Al final, Chabsa le aseguró al juez que, a pesar de todo, no mentiría y terminó incriminando a su propio jefe (AGN, *CI* 21, f. 100 v.).

Don Alonso, psihipqua de Sogamoso, también fue capaz de demostrar en varias ocasiones que sabía cómo lograr buenos resultados en los tribunales. En 1565, durante un pleito en el cual se enfrentó al de Tópaga, llamó a varios jefes de la región para que atestiguaran a su favor. Todo el mundo comentaba que los había amedrentado y sobornado para obligarlos a decir que el tyba Tutasá le pertenecía desde tiempos prehispánicos. Antes de comenzar su declaración, don Bernardino de Soaca le contó al escribano que "antes que los cristianos entraran en esta tierra eran amigos este testigo y el dicho Sogamoso, que ahora no son amigos, aunque ayer bebieron en casa de Sogamoso, pero por esta causa no hablará mentira, que es ya viejo" (AGI, *J* 513, núm. 1, ramo 2, pieza 2, f. 79 r.).

Algo similar contó Pabazipa, hermano del psihipqua de Boaza, mientras le tomaban juramento:

> Dijo que ayer, antes de que el dicho cacique de Sogamoso lo trajese ante mí, el dicho escribano receptor, le dio de beber en su casa dos totumas de vino, pero que no le dijo que hablase ninguna cosa y que por esta causa no hablará mentira. (AGI, *J* 513, núm. 1, ramo 2, pieza 2, f. 80 r.)

En esa ocasión don Alonso invitó a su casa a don Martín, psihipqua de Tibasosa; a su homónimo don Alonso, hermano del psihipqua de Duitama; al psihipqua de Mongua, al de Iza y al de Fitata, entre otros, y estuvo tomando vino con ellos. Recordemos que el vino de Castilla era una bebida exótica para los muiscas, que se importaba a precios muy elevados, y que solamente los más ricos podían darse el lujo de beberlo. Algunos jefes dijeron que eran enemigos, pero esto no impidió que aceptaran su hospitalidad. Al ver estas maniobras, el procurador Pedro Sotelo, quien actuaba en representación de Tópaga, le pidió a la audiencia que no siguiera recibiendo testimonios de los indios debido a la influencia que tenía don Alonso sobre toda la gente de la región,

> por cuanto el dicho cacique de Sogamoso, como es notorio, es el más principal cacique de todas estas provincias y a quien todos los demás caciques e indios antes que los cristianos viniesen a esta tierra y después le reverenciaban y acataban y si en este caso, si por parte de vuestro fiscal se

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 538 20/12/12 5:38

> hubiesen de presentar por testigos indios, aunque sean caciques, es cosa muy notoria y sabido, no han de decir más de lo que el dicho cacique les dijere y en su favor. (AGI, *J* 513, núm. 1, ramo 2, pieza 2, ff. 41 r.-41 v.)

Sin embargo, la audiencia desestimó esta petición, pues los únicos que podían determinar a quién pertenecía el tyba en disputa eran los mismos indios. Además, no solo los psihipquas recibieron atenciones especiales de don Alonso. El escribano que tomó las declaraciones denunció más tarde que había intentado "cohecharlo" dándole más de lo que le correspondía por su salario. Contó que al llegar a Sogamoso el psihipqua le ofreció un pedazo de oro de 15 quilates que pesaba unos 34 pesos, pero a él le pareció demasiado y no lo quiso aceptar. Luego le dio veinticuatro mantas y algo de maíz, lo cual le pareció más razonable y decidió recibirlo. Aclaró que el maíz valía medio peso y las mantas 17 pesos. Cuando los oidores le reclamaron, se defendió usando la curiosa disculpa de que había aceptado estas cosas como una forma de "castigar" al psihipqua por haber intentado "cohecharlo". Al final, don Alonso se salió con la suya, pues todos los testimonios coincidieron en señalar que el tyba a quien reclamaba le pertenecía desde hacía mucho tiempo y la audiencia ordenó que le fuera devuelto (AGN, *E* 21, ff. 151 r.-151 v.).

Las acusaciones de sobornos también fueron frecuentes en los pleitos para definir la sucesión de los cacicazgos. Por ejemplo, en 1571, cuando don Alonso de Silva y don Martín se disputaron el cacicazgo de Tibasosa, se dijo que el primero andaba ofreciéndoles mantas, bonetes, zarcillos, joyas, oro, agujas y otras cosas a quienes dijeran que él era el legítimo heredero (AGN, *CI* 61, f. 84 r.). Unos años más tarde, en 1576, un indio que se disputaba con un pariente la jefatura del pueblo de Guasca fue acusado de estar tratando de ganarse el favor del psihipqua de Guatavita, el cual, según la costumbre, era quien debía definir esta disputa. Le prometió que, si le ayudaba, dejaría de reclamar por unos tybas que se habían ido para Guatavita hacía muchos años. También se dijo que le había dado al psihipqua de Cueca un cuero de tigre y un pequeño collar de cuentas de Santa Marta, que entre los inios eran muy valiosos, para que atestiguara a su favor (AGN, *CI* 20, ff. 708 v.-709 v.).

Sobornos similares se denunciaron en varias de las demandas que pusieron los psihipquas contra sus encomenderos, lo cual fue usado por los últimos en su defensa, a fin de demostrar que las acusaciones se basaban en mentiras. Diego Montañez, por ejemplo, aseguró en 1574 que don Diego de Tota había

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 539 20/12/12 5:38

ido con sus tybas a darles mantas a una gran cantidad de indios de los pueblos vecinos, para que declararan en su contra y lo acusaran de malos tratos y varios homicidios. Específicamente, se habló de sobornos a los psihipquas e indios de Bombaza, Pesca, Iza y Topia. Todos ellos mencionaron varias muertes ocasionadas por el encomendero en circunstancias poco claras, pero cuando los jueces les pidieron mayores detalles respondieron con evasivas o dijeron que, en realidad, no habían sido testigos directos, sino que lo habían escuchado por ahí. Cuando al psihipqua de Toquecha le pidieron que fuera más preciso y contara a quiénes había oído hablar de ciertas muertes, dijo algo muy curioso: "que no lo oyó a nadie más de que su oreja lo oyó y se lo dijo y que ha dos años que se lo dijo su oreja" (AGN, *CI* 29, f. 148 v.).

Los regalos que el psihipqua de Tota les daba a los indios que declaraban en contra del encomendero eran acompañados por castigos e intimidaciones a quienes hacían lo contrario. Durante el juicio este tema salió a relucir en varias oportunidades. Curiosamente, había el rumor de que todo se debía a los consejos que le daba don Juan, el cacique de Sogamoso, un hombre con bastante experiencia en estas cosas. Se decía que don Juan era rico y poderoso y le ayudaba a don Diego a intimidar a la gente de la región porque sus antepasados habían dominado todos estos valles. En particular, se rumoraba que don Juan había ayudado a redactar el cuestionario al que sometieron a sus testigos.

El cacique de Sogamoso volvió a resultar implicado en sobornos y amenazas a testigos una década más tarde, en 1587, cuando retomó el pleito que mantenía con Tópaga por la capitanía de Tutasá. En ese entonces se dijo que estaba amedrentando a los indios para que negaran su pertenencia a Tópaga y haber servido a sus encomenderos. Según el sobrino del tyba, les aseguró que había tomado yopa y tabaco y había visto que el juez del caso se iría pronto para España y, cuando se fuera, ellos quedarían en sus manos y los haría servirle y darle el doble de tributos (AGN, *E* 14, f. 346 r.). Finalmente, otra estrategia usada a menudo consistió en aprovechar las enemistades y los conflictos por los que se enfrentaban los diversos cacicazgos. Por ejemplo, en un pleito que duró desde 1569 hasta 1573, por once indios que estaban en Bosa y eran reclamados por el psihipqua de Usme, cada parte buscó a los enemigos de la otra para presentarlos como testigos a su favor (AGN, *E* 25, f. 950 r.).

Unos personajes de quienes poco se hablaba, pero que merecían una atención especial en el desarrollo de los juicios, eran los intérpretes o lenguas. En efecto, al actuar como intermediarios necesarios para la comunicación entre

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 540 20/12/12 5:38

muiscas y españoles, quedaban ubicados en un lugar estratégico, desde el cual podían ejercer mucha influencia y, a veces, hasta determinar el resultado de un proceso. Todas las partes eran conscientes de esto y, por ende, buscaban ganarse su favor. Además, no era raro que los mismos lenguas pidieran dádivas a los psihipquas para manipular los testimonios, inducir las declaraciones de los testigos, confundir a los jueces y otras cosas. Un intérprete que se destacó a lo largo de todo el periodo analizado por su frecuente aparición en la documentación trabajada fue el mestizo Lucas Bejarano. Recordemos que era muy pequeño cuando llegó con su madre, una india de México, en la hueste de Sebastián de Belalcázar. Cuando creció, aprendió la lengua de los naturales y fue nombrado intérprete oficial de la audiencia, cargo que ejerció durante varias décadas, hasta finales del siglo XVI.

En 1558, en el transcurso del pleito entre los psihipquas de Chiguachi y Fumeque, corrió el rumor de que estaba amenazando a los indios para obligarlos a decir que el tyba Gacha era de Fumeque y que Chiguachi se lo había quitado hacía más de diez años. Se aseguraba que favorecía a este jefe porque era cuñado de un indio ladino de ese repartimiento, criado del encomendero Antonio Bermúdez. Además, lo habían "cohechado", dándole oro y mantas. La actuación sospechosa de Bejarano quedó consignada en las actas de los interrogatorios, por los pequeños incidentes que se presentaron y que los escribanos anotaron con diligencia. Por ejemplo, durante la declaración del psihipqua Fentiba, de Meusa, cuando se le hizo la pregunta número 8, en la cual se le pedía decir si era cierto que Chiguachi le había quitado el tyba Gacha a Fumeque hacía unos 8 años, el escribano anotó lo siguiente:

> A la octava pregunta dijo la dicha lengua [Lucas Bejarano] que dice el dicho indio testigo que ha veinte años que Gacha sirve a Chiguachi, y en esta pregunta parece que el dicho cacique testigo desvarió, porque la lengua declaró que no le respondía lo que le preguntaba, aunque en lo último le respondió lo que dicho tiene. (AGN, *E* 30, f. 348 v.)

Ante estas irregularidades y los rumores de sobornos, el abogado de Chiguachi tuvo que pedir que nombraran a otro intérprete de su confianza, para que estuviera presente en los interrogatorios y se cerciorara de que la traducción era correcta. La audiencia aceptó la petición y de este modo se pudo terminar el juicio. Muchos años después, en 1572, encontramos acusaciones

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 541 20/12/12 5:38

similares contra el mismo Lucas Bejarano. En esa ocasión el cacique don Juan de Duitama estaba intentando que se lo reconociera oficialmente como jefe de los tybas de Tuche y Tobasía, quienes habían sido de sus antepasados. Por aquel entonces pertenecían al repartimiento de Antón Rodríguez Cazalla. Don Juan acusó a Bejarano de estar actuando en su contra porque era amigo del encomendero. Se decía que había estado en casa de don Juan, a donde mandó llamar a los tybas en cuestión y en donde los regañó por pretender volver a Duitama gritándoles: "Anda perros, ¡a servir a vuestros amos!" (AGN, *CI* 70, f. 14 r.).

La malicia de los intérpretes también fue usada en algunas ocasiones para justificar el cambio de opinión de los testigos y sus declaraciones contradictorias. Por ejemplo, en la demanda por homicidio que el psihipqua Tunda le puso al encomendero de Onzaga, Miguel Sánchez, en 1558, todos los testigos señalaron a este como el autor de varias muertes y abusos, pero luego, en el transcurso de la investigación, se descubrió que el verdadero culpable, por lo menos de la muerte del jefe anterior, había sido el mismo Tunda y que su objetivo era quedarse con el cacicazgo con la complicidad de algunos de los parientes de este. Cuando los hombres que habían inculpado al encomendero se retractaron, fueron confrontados con sus declaraciones anteriores, totalmente opuestas. Entonces usaron la excusa de que ellos no habían dicho tal cosa y culparon a los intérpretes y a los escribanos por haber tergiversado sus palabras para evitar el castigo que les esperaba por haber mentido. Un tal Pedro de Onzaga dijo, por ejemplo,

> que nunca dijo que el dicho Miguel Sánchez lo había azotado, ni al dicho indio Francisquito que dice en el dicho su dicho, y que no sabe si la lengua dijo mentiras o el escribano que lo escribió no escribió lo que dijo, porque nunca lo dijo. (AGN, *CI* 24, f. 477 r.)

Luego le preguntaron por qué acusó al encomendero de haber ahorcado al psihipqua anterior en su primera declaración y, simplemente, se limitó a contestar que nunca lo había dicho y que el problema era que, seguramente, "la lengua no lo entendió".

Antes de continuar es necesario aclarar algo. Evidentemente, cuando se habla de sobornos, cohechos, intimidaciones y otras conductas deshonestas se está mirando el asunto desde el punto de vista de la justicia española. Eran actuaciones calificadas como ilícitas desde la perspectiva de la moral cristiana

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 542 20/12/12 5:38

y el ordenamiento jurídico de la época y, por lo tanto, eran oficialmente condenadas, a pesar de que, en los hechos, todo el mundo las usaba y llegaban prácticamente a ser la forma común de solucionar un problema judicial. Pero tal vez resulta equivocado considerar que para los muiscas darle regalos a un juez o a un testigo era una conducta reprochable. De hecho, se trataba de la forma como se resolvían los conflictos de acuerdo con las costumbres tradicionales y por esta razón no le veían nada de malo. Como ya se ha dicho, los tribunales españoles eran un recurso al cual se acudía en última instancia, cuando otros mecanismos habían fracasado, pero es de esperarse que en ellos se reprodujeran aquellas costumbres, que tenían un hondo arraigo dentro de su cultura.

Las fuentes consultadas muestran, de forma directa e indirecta, que la mayoría de los psihipquas preferían arreglar sus diferencias por fuera de los tribunales españoles. La costumbre así lo indicaba, pero también los inconvenientes que les causaba la forma como procedía el sistema judicial español. Los trámites que implicaba cualquier procedimiento eran vistos como algo engorroso, que hacía perder mucho tiempo, y por eso los indios se mostraban reacios a comparecer ante las autoridades, aunque fuera para su propio beneficio. Es curioso cómo en muchos casos los indios ponían la denuncia ante la audiencia de Santafé y enseguida regresaban a sus pueblos, de donde a veces se negaban a volver para ampliar las declaraciones o ratificar sus testimonios. Alegaban que perdían tiempo en estas diligencias, las cuales los obligaban a estar durante semanas fuera de sus tierras y descuidar sus labranzas. Por eso se nombraban frecuentemente alguaciles para que los trajeran por la fuerza.

Además de los inconvenientes de estar fuera de sus pueblos durante largas temporadas, los trámites judiciales implicaban costos que podían ser muy elevados. Los psihipquas solían cubrir estos gastos con su propio patrimonio, pero también acudían a los fondos comunes del cacicazgo o hacían colectas voluntarias y forzosas entre sus subordinados, lo cual podría acarrearles bastante descontento. Por eso, para ellos era preferible evitar enfrascarse en un largo proceso con resultados inciertos y que cada día podía generar gastos de escribanos, abogados, trámites, desplazamientos, etc., sin contar con los agasajos y regalos necesarios para mover la burocracia colonial y ganarse el favor de los testigos.

En el caso del psihipqua de Tota, el costo por día de los salarios de jueces y escribanos era de 3 pesos de buen oro, que se pagaban por mitades. Como el encomendero se negaba a pagar, el jefe ofreció correr con todos los gastos. Al

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 543 20/12/12 5:38

final el español también colaboró y entre los dos costearon a un escribano que se desplazó hasta el repartimiento y tomó declaraciones para ambas partes. Esta diligencia, que fue solamente una de las múltiples que se hicieron, terminó costándoles 68 pesos de buen oro, discriminados en 20 por los salarios de 9 días del corregidor de Tunja, 12 para el escribano, 24 por la copia que fue necesario anexar de un proceso anterior, 6 de salario para el alguacil, 3 por las firmas del corregidor y otros 3 para el lengua (AGN, *CI* 29, f. 221 r.).

Luego, en marzo de 1575, la audiencia envió a un juez receptor para tomar la ratificación de los testigos que unos meses antes habían declarado contra el encomendero. Sin embargo, cuando este llegó al pueblo no encontró a casi nadie. El juez nombró a un indio alguacil para que buscara a la gente, pero todo fue inútil. Las pocas personas que quedaban en el lugar dijeron que los demás se habían enterado de que los estaban buscando, pero ya no querían seguir con el juicio. Habían negociado con el encomendero. En ese momento estaban pescando en la laguna de Tota y atendiendo sus labranzas de algodón en los llanos orientales. Solo volverían hasta después de la Pascua: "Y ellos como sabían ya que querían venir por ellos se fueron, que decían que no quieren pleito ni nada con nadie, que gastan sus mantas en balde, que más lo quieren dar a su amo que no al diablo" (AGN, *CI* 29, f. 265 r.).

Entonces, el juez decidió ir personalmente a hablar con la gente que quedaba en los bohíos, pero tan solo encontró a unas ancianas, quienes le confirmaron que el psihipqua y los tybas se habían ido "huyendo de un indio alguacil que había ido por ellos". Los únicos hombres que había en Tota eran de los pueblos vecinos y un español, quien aseguró que

> el dicho cacique don Diego ha dicho a este testigo que no tiene la culpa de este dicho pleito el dicho [encomendero] Diego Montañez y que todo lo que le inventaba y ponía era mentira y que él propio tenía la culpa y que no quería pleitos y que quería pagar su demora y estar bien con su amo. (AGN, *CI* 29, f. 300 v.)

Evitar más pleitos y mayores gastos fue la razón que motivó en varias ocasiones a los psihipquas a desistir de los juicios una vez iniciados y a designar a gentes de confianza para que actuaran como árbitros y dirimieran de un modo equitativo los conflictos. La conciliación entre los psihipquas de Tenza y de Súnuba, con la que se inició esta sección, es un ejemplo de esto, pero en

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 544 20/12/12 5:38

las mismas notarías de Santafé y Tunja se registraron a lo largo de las décadas siguientes otros casos que merecen ser nombrados. Uno de ellos es el acuerdo firmado en febrero de 1567 entre las autoridades indígenas de Toca y Chivatá, representadas por sus encomenderos. Los psihipquas don Juan y Neucipa, con toda su gente, habían peleado varias veces por ciertas tierras sobre cuyos linderos no había claridad. También mantenían un proceso en la audiencia, pero eso solamente les venía ocasionando gastos y problemas y ningún acuerdo. Incluso, las tierras se habían amojonado dos veces, pero esto no había impedido que los problemas continuaran. Finalmente llegaron al acuerdo de que debían establecer nuevos límites y nombraron a unos comisionados que gozaban de la confianza de ambas partes. El texto del acuerdo les fue leído por los intérpretes y los psihipquas lo aprobaron. Luego juraron respetarlo, so pena de 1.000 mantas o 1.000 pesos de buen oro para la parte contraria (AHRB, *NS* 10, ff. 42 v.-47 r.).

Pero ni los costos ni las demoras fueron las únicas razones para que los muiscas prefirieran arreglar sus problemas por fuera de los tribunales. Los mecanismos tradicionales de resolución de conflictos siguieron funcionando porque la misma legislación colonial así lo permitía. Recordemos, por dar solo un ejemplo, el asunto de los asesinatos en Fumeque, de los que fue acusado en 1560 el psihipqua de Ubaque. En esa oportunidad el jefe fue condenado por la audiencia al destierro en Santa Marta, la incautación de sus bienes, la pérdida del cacicazgo y la amputación de un pie. Pero el procurador argumentó que era un indio infiel, que si bien había dado la obediencia a la corona, ya era un hombre viejo que estaba "en su ley", siguiendo normas de su propia cultura, y no conocía las leyes españolas. Por lo tanto, resultaba injusto condenarlo. Incluso, llegó a sugerir que el caso debía ser tratado de acuerdo con las leyes que los muiscas tenían para estas situaciones. Sin embargo, el representante de Fumeque argumentó que el hecho de haber "dado la obediencia" a la corona española hacía más de veinte años lo obligaba a ceñirse a sus normas. Además, no podía alegar ignorancia, pues el psihipqua era un hombre inteligente, que asistía a la doctrina y tenía mucho contacto con los españoles, por lo cual conocía bien sus costumbres. La supuesta ignorancia era, más bien, una estrategia para evitar el castigo. Pero a pesar de esto, la audiencia decidió ser tolerante y suspendió la ejecución de la sentencia (AGN, *CI* 21, f. 168 r.).

Se puede asegurar con certeza que entre las costumbres prehispánicas que aún se mantenían durante los años que cubre esta investigación estaban los pagos en mantas por las ofensas. En casos como el de Tota, es evidente

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 545 20/12/12 5:38

que esto se seguía practicando, incluso con algo de tolerancia por parte de los blancos. De hecho, los encomenderos y los psihipquas arreglaban las muertes de esta manera. Además, en 1575 todavía existía la costumbre de no enterrar al muerto hasta que no lo pagaran y mientras tanto se lo dejaba expuesto en un bohío (AGN, *CI* 29, ff. 168 r., 171 r.). Las mantas también podían arreglar otro tipo de problemas. Por ejemplo, en el mismo año, los indios de Sopó y Cajicá entraron sin permiso a cazar en las tierras de Soativa, lo que originó una gran pelea. Algunos dijeron que en medio de la algarabía el psihipqua de Sopó gritaba que mataría a dos o tres enemigos porque era un indio rico y tenía mucho oro para pagarlos. El jefe de Soativa puso luego una demanda judicial, pero ofreció retirarla si le daban dos mantas y dos camisetas, lo cual aceptó el psihipqua de Cajicá (AGN, *CI* 57, ff. 709 v., 750 r.).

Un caso mucho más temprano aporta indicios de otra costumbre, consistente en raptar gente para presionar el pago de las deudas. Se produjo en el marco de un pleito entre los psihipquas de Guatavita y Súnuba, en 1557, por la propiedad de algunos indios que se habían ido de un pueblo al otro. Cuando a un indio le preguntaron por qué estaba viviendo en Súnuba, contó que unos indios de ese lugar les prestaron a sus hermanos y parientes algunas mantas y cierta cantidad de oro, pero como después no los pudieron pagar, lo raptaron. Pasó mucho tiempo en Súnuba, donde lo trataban muy mal, por ser forastero, hasta que finalmente logró devolverse (AGN, *CI* 22, f. 49 r.).

La justicia española empezó a ser usada con más frecuencia a partir de la década de 1570, sin que esto implicara el abandono de los mecanismos tradicionales para la solución de conflictos. El juicio que se desarrolló entre 1575 y 1576, en el cual se enfrentaron los caciques de Soativa y Sopó, sirve de nuevo para ilustrar esta situación (AGN, *CI* 57, ff. 698 r.-670 v.). Lo interesante del caso es que muestra cómo al final del periodo que se viene analizando los dos sistemas funcionaban simultáneamente. Por lo tanto, vamos a detenernos en él de una forma un poco más detallada.

El asunto empezó cuando dos psihipquas de Cajicá, llamados Diego y don Juan de Sopó, fueron a cazar venados porque se cumplía un año desde que este último andaba tomando hayo y quería hacer una "borrachera". Cuando estaban persiguiendo un venado entraron a las tierras de Soativa. Como iban con mucha gente armada, pensaron que el afectado no haría nada, pues tenía menos indios; pero cuando se enteró, lo tomó como una ofensa y envió mensajeros a decirles que se fueran de sus tierras y no cazaran allí. Los mensajeros iban

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 546 20/12/12 5:38

desarmados y los otros se negaron a irse. Entonces se armó una fuerte pelea con palos, macanas y tiraderas. Varios resultaron heridos e incluso al heredero de Sopó le arrancaron una oreja. La pelea terminó cuando llegó el encomendero de Soativa con dos frailes, quienes obligaron a los de Sopó y Cajicá a soltar a los prisioneros.

En noviembre de 1575 el psihipqua de Soativa presentó la denuncia formal en la audiencia. Acusó a los jefes de Sopó y Cajicá de haber ido con gente armada a cazar a su tierra sin su consentimiento y de causar una pelea de la cual salieron heridos ocho indios, a los cuales les habían robado unas cuarenta mantas. Luego se llevaron a un grupo de hombres amarrados a Sopó, donde los soltaron por la intervención de los cristianos. La audiencia envió entonces a un escribano con vara de justicia, durante seis días, para que recogiera las declaraciones de los testigos. Diversas personas fueron interrogadas en una estancia cercana. Tanto los indios como los blancos confirmaron la versión de los heridos, quienes también fueron examinados por el escribano. Presentaban evidentes golpes en la cabeza y a uno le faltaba una oreja. Como algunos estaban graves, fueron remitidos a Santafé, para que un cirujano los curara. El comisionado decidió enseguida poner preso al psihipqua de Sopó. No le incautaron bienes, porque no le hallaron nada. Luego se dirigió a Cajicá. Ahí detuvieron a don Juan y a don Diego. Los demás implicados debían ser remitidos después a Santafé.

Ese mismo día fueron interrogadas algunas personas que participaron en la pelea, las cuales aseguraron que los de Soativa habían comenzado y que eran muchos más de los que decían. Además, también habían herido a algunos de Sopó y de Cajicá. El escribano les ordenó a los dos psihipquas que se presentaran en Santafé y mientras tanto fue a hablar con el psihipqua viejo, don Diego de Cajicá, quien aseguraba que no quería ir con un hombre que tuviera vara de la justicia, para que no supieran que lo llevaban preso. Pero mientras estaban hablando, los otros dos tomaron sus caballos y escaparon. El comisionado salió inmediatamente a perseguirlos y los alcanzó en una estancia cercana. Sin embargo, solamente pudo coger a don Diego. Don Juan escapó de nuevo en su caballo, pero anunció que iría solo a Santafé, pues lo que no quería era que lo vieran llegar con el comisionado, con el fin de que nadie supiera que iba preso. Cuando llegaron a Santafé, se dio aviso al alguacil de la corte para que buscara a don Juan en la ciudad. Al día siguiente lo encontraron e inmediatamente fue encerrado. Cada psihipqua tuvo que pagar 10 pesos de oro por los salarios del alguacil y del escribano.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 547 20/12/12 5:38

Don Juan presentó un memorial al otro día de su arresto, en el cual reiteró que los indios de Soativa habían comenzado el pleito y los acusó de haberle quitado un perro y matado otro. Luego, él y don Diego pidieron que los soltaran, con la excusa de que estaban construyendo su pueblo y si no estaban presentes su gente no trabajaría. La audiencia les tomó su confesión y después accedió a dejarlos salir bajo fianza, dándoles la casa de su encomendero por cárcel. El procurador que representaba a la otra parte reaccionó quejándose porque solamente habían arrestado a los psihipquas y los demás implicados seguían libres. Pidió que fuera enviado un alguacil a traerlos y también, que les fuera revocada su libertad bajo fianza. Mientras tanto, la audiencia hizo que un cirujano examinara de nuevo a los heridos y este debió curar a un indio que tenía una herida peligrosa, causada por un golpe de macana en la cabeza que le quebró los "cascos". En los días siguientes don Juan siguió insistiendo en que lo dejaran volver a su pueblo para ver sus labranzas y porque ya se acercaba la Navidad, tiempo de pagar las demoras.

Los psihipquas no esperaron la decisión de la audiencia y, sin permiso, se devolvieron para sus tierras a comienzos de diciembre. A los pocos días los oficiales de la Real Hacienda informaron que se habían enterado de un nuevo altercado entre los indios. Esta vez, los de Soativa habían agredido a los de Cajicá y entrado en sus tierras a cazar, para vengarse de lo sucedido el mes anterior. En la riña hubo varios heridos. Un tal Alonso Ruiz Lanchero había sido enviado para arreglar el problema, pero no había castigado a nadie. Los oficiales pidieron que se viera a los heridos, se castigara a los culpables y se permitiera que los psihipquas regresaran temporalmente a sus pueblos, para juntar la demora y terminar de poblar a la gente. La audiencia les respondió el mismo día dándoles permiso de ausentarse hasta el Día de Reyes y les ordenó a los encomenderos que hablaran con los psihipquas para que solucionaran pacíficamente sus diferencias y volvieran a ser amigos. Cuando dejaran de pelear se tomaría alguna decisión sobre las tierras donde tenían sus cazaderos. Sin embargo, las protestas del representante del psihipqua de Soativa hicieron que los oidores cambiaran de opinión y el 16 de diciembre revocaron las órdenes impartidas y les dieron tres días para volver a prisión. Pero el plazo se cumplió y fue necesario enviar de nuevo a un alguacil para detenerlos y para llevar a veinte indios con el fin de reparar las casas reales. En los últimos días del año fueron entregados de nuevo a la justicia, mientras el cirujano que había actuado en el proceso reclamaba que le pagaran 30 pesos por las curaciones de los heridos.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 548 20/12/12 5:38

El año 1576 empezó con los psihipquas de Sopó y Cajicá en la cárcel, junto con algunos tybas y otros indios. Pero solamente permanecieron encerrados unos días, porque de nuevo el encomendero les sirvió de fiador y les dieron su casa por cárcel. Luego, la audiencia le ordenó al psihipqua de Soativa que fuera a Santafé y tratara de hacer las paces con los demás, para arreglar el asunto. Entonces este les propuso a don Juan y a don Diego desistir de la demanda si le daban dos mantas finas y dos camisetas, pero ellos no aceptaron. Con la ayuda de los oficiales de la Real Hacienda, se devolvieron para sus pueblos sin permiso de la audiencia. Soativa decidió, entonces, continuar el proceso y amenazó con tomar venganza con sus propias manos si la audiencia no los castigaba de manera ejemplar.

Los psihipquas fueron detenidos otra vez a finales de enero, después de que otro alguacil tuviera que ir a buscarlos. Don Juan y don Diego aceptaron negociar con Soativa y ofrecieron darle cinco mantas blancas y dos camisetas. Pero esta vez fue él quien se negó a recibirlas. El juicio siguió entonces su curso normal, en medio de la reticencia de ambas partes a presentar más testigos, lo que les representaba mayores gastos. Durante varios días pidieron con insistencia que el pleito se acabara y que los soltaran, mientras el cirujano insistía en que se le debían sus honorarios. Los oidores declararon la conclusión del proceso y el 14 de febrero dictaron sentencia. Los psihipquas de Sopó y Cajicá fueron declarados culpables y se les condenó a dar ocho mantas chingas al psihipqua de Soativa y a llevar a treinta indios para que trabajaran en el servicio y reparación de la casa de la audiencia. También fueron condenados al tiempo que ya habían pasado en prisión y a pagar las medicinas y todos los gastos médicos de los heridos. Finalmente, se les advirtió que si seguían peleando serían privados de sus cacicazgos.

Los principales motivos de los enfrentamientos

Después de estudiar la forma como las autoridades indígenas empezaron a apropiarse de las herramientas que les brindaba el sistema judicial español para tramitar sus diferencias, podemos hacer un análisis de los motivos que dieron origen a los pleitos desde la llegada de los europeos hasta mediados de la década de 1570. Son conflictos que podemos clasificar, de un modo muy general, como externos e internos. Los primeros fueron aquellos en los que se enfrentaron uno o varios cacicazgos y trascendieron el ámbito comunitario. En

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 549 20/12/12 5:38

tiempos prehispánicos los psihipquas o los tybas solían representar a su gente ante otros grupos y aún se desconocen los mecanismos que usaban para resolver las diferencias, pero seguramente se acudía a cierto tipo de negociación o se pedía el arbitraje de los jefes vecinos. En los años posteriores a la Conquista las instituciones españolas fueron adquiriendo, poco a poco, la función de mediar y solucionar las diferencias entre cacicazgos. El segundo tipo de conflictos fueron los que se generaron en el interior de las comunidades. Estas diferencias solían arreglarse por medio de acuerdos entre las partes o con la intervención de tybas y psihipquas. En estos casos también, con el paso de los años, las gentes empezaron a acudir con más frecuencia a los jueces blancos.

Uno de los principales motivos de conflicto entre los cacicazgos del altiplano cundiboyacense durante los años inmediatamente posteriores a la Conquista fue la forma como se desarticularon y repartieron en el proceso de asignación de encomiendas. Algunos psihipquas intentaron recuperar los grupos familiares o las capitanías perdidas; otros aprovecharon el momento para expandir su dominio sobre gentes pertenecientes a sus vecinos, e incluso se presentaron casos de tybas que fueron ascendidos al rango de psihipquas y trataron de consolidar su poder en medio de una serie de disputas. Durante estos primeros años los psihipquas acudieron muy poco a los tribunales para tramitar sus diferencias y, por lo tanto, se tiene muy poca información sobre lo sucedido. Es de esperarse que los mecanismos tradicionales fueran la principal forma de resolverlas.

En la década de 1540 predominaron los pleitos entre los conquistadores convertidos en encomenderos por la propiedad de algunos repartimientos. En estos juicios las autoridades indígenas no parecen haber tenido ninguna participación. Dan la impresión de haber sido simples espectadores que aceptaban pasivamente las decisiones de los blancos. Sin embargo, no se puede descartar que algunos jefes hubieran tratado de pescar en río revuelto y hayan participado de alguna manera en aquellos casos, que coincidían con sus propios intereses, desarrollando estrategias como intimidar o sobornar a los testigos, orientar a los españoles acerca de la estructura y composición de los cacicazgos enemigos y mediante otras actuaciones que no dejaron huellas en los expedientes. Por ejemplo, en enero de 1544 el gobernador Alonso Luis de Lugo despojó a Mateo Sánchez Cogolludo de los pueblos de Ocavita y Cómbita, después de condenarlo por malos tratos a los indios. Las dos comunidades fueron entregadas al psihipqua de Duitama, quien estaba en ese momento encomendado al

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 550 20/12/12 5:38

gobernador, de modo que ambos salieron beneficiados. Aunque el psihipqua se mantuvo al margen del asunto, no podemos descartar su participación tras bambalinas (AGN, *CI* 24, ff. 560 r.-664 v.).

El rasgo más interesante de los pleitos que se tramitaron en los años siguientes, entre 1540 y 1560, es su vinculación con conflictos de raíces prehispánicas que se exacerbaron por el vacío de poder y la incertidumbre de la época. Sin embargo, solamente a finales de la década de 1540 los psihipquas empezaron a involucrar a la justicia española como mediadora en sus disputas. Uno de los ejemplos más tempranos fue un caso que se tramitó en la audiencia entre 1551 y 1554, en el que se enfrentaron los indios de Saque y Lenguaruco, pueblos ubicados en las cercanías de la ciudad de Vélez (AGN, *E* 11, ff. 170 r.-303 v.)[3]. Poco antes de la llegada de los cristianos, el psihipqua de Saque le hizo la guerra a uno de sus tybas, llamado Tibascán, por culpa de una mujer. Tibascán pidió la ayuda de Lenguaruco, Toaca y otros pueblos vecinos, y luego él y otros tybas decidieron irse con el psihipqua de Lenguaruco. Por esta razón se generó un conflicto que se prolongó hasta después de la llegada de los españoles. En 1543 el encomendero de Saque era Alonso Domínguez. Ese año logró que el adelantado Alonso Luis de Lugo le devolviera a su psihipqua los tybas en disputa.

Sin embargo, entre 1545 y 1546 Pedro de Ursúa y las autoridades de Vélez atendieron la demanda que puso Juan Mateos, encomendero de Lenguaruco, y decidieron revocar la decisión, al acoger el argumento de que los tybas habían cambiado de psihipqua antes de la llegada de los españoles y este criterio debía prevalecer con el fin de evitar más inconvenientes. Pero el asunto se complicó porque en 1551 los tybas decidieron regresar a tierras de Saque, donde volvieron a servirle al psihipqua, pero se decía que seguían manteniendo vínculos en Lenguaruco. Algunos afirmaron que iban y venían según su conveniencia. Domínguez pedía que Mateos le devolviera todas las demoras que durante nueve años les había cobrado a los que consideraba sus indios y que le diera la orden al psihipqua de no seguir llevándoselos para su tierra. El encomendero de Lenguaruco contestó alegando que varios de los tybas sujetos al psihipqua se habían ido a otros pueblos y propuso que cada psihipqua fuera y

[3] Una copia de este proceso fue enviada al Consejo de Indias, para su resolución definitiva, en 1553 (AGI, *J* 492, núm. 6).

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 551 20/12/12 5:38

declarara qué indios eran suyos, para que todo se solucionara. Sin embargo, las migraciones continuaron durante los años siguientes, a pesar de las órdenes de la audiencia y del Consejo de Indias para que las encomiendas se organizaran de acuerdo con la composición que tenían los cacicazgos en el momento de la llegada de los españoles.

Otro caso similar, que se conoció a finales de la década de 1550, enfrentó a los psihipquas y encomenderos de Pasca y Fusagasugá, en la frontera con los sutagaos, al sur del territorio (AGI, *J* 497, núm. 1, ramo 1). El psihipqua de Fusagasugá tenía dos tybas sutagaos, con unos veinte tributarios cada uno, que le daban oro de baja calidad y algo de trementina. Se decía que el jefe de vez en cuando les entregaba mantas para que se vistieran y carne de venado. Era una zona bastante conflictiva, porque los sutagaos habían matado al psihipqua anterior de Fusagasugá. Según contó en 1560 el psihipqua de Suba, quien había luchado en la guerra, lo que sucedió fue lo siguiente: el psihipqua viejo de Fusagasugá estaba haciendo una borrachera donde los sutagaos y ellos aprovecharon para matarlo porque "los mandaba mucho". Cuando su gente lo supo, el nuevo jefe llamó a Pasca, Chiaysaque, Suba, Bogotá, Usme, Fontibón, Tibacuy y otros para hacerles la guerra a los sutagaos, quienes también habían matado a unos tybas de Pasca que iban por hayo. Los atacantes entraron en sus tierras con perros, les quemaron sus bohíos y labranzas y tomaron a sus mujeres e hijos[4]. Cuando terminó la guerra, Pasca y Chiaysaque aprovecharon y se quedaron con los sutagaos, a quienes obligaron a servirles porque argumentaban que "ya el cacique grande de Fusagasugá había muerto". Desde entonces eran tributarios de Pasca. El psihipqua de Suba observó, además, que ellos decían que el nuevo jefe era chingamanal y los otros eran más valientes.

En 1560 García Zorro, entonces encomendero de Fusagasugá, acusó a Juan Tafur, encomendero de Pasca, de haberse apoderado de estos tybas sin tener autoridad. Tafur respondió que ellos habían sido siempre del psihipqua Pasca Usaque, en ese momento llamado don Juan. García Zorro insistió y aseguró que los jefes de Pasca y Chiaysaque los habían atacado en tres oportunidades, con el fin de someterlos y luego venderlos a gentes que comían carne humana. Como los indios se quejaban, fue a hablar con Tafur para que le

[4] El dato que suministra el cacique de Suba sobre el uso de perros en esta guerra es inconsistente con la declaración de otros testigos, quienes ubicaron los hechos hacia 1534, antes de la llegada de los españoles. Si ya había perros, los hechos debieron ocurrir después de 1537.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 552 20/12/12 5:38

ordenara a Pasca detener la guerra, pero este no hizo nada. El caso, finalmente, se remitió al Consejo de Indias en 1562, aunque se ignora la sentencia final. Es probable que los jueces hayan optado por dejarle a Pasca los tybas, ya que estaban en su poder en el momento de la Conquista.

En 1558 Fumeque y Chiguachi también protagonizaron un enfrentamiento por motivos similares, que ya se ha mencionado en varias ocasiones (AGN, *E* 30, ff. 287 r.-364 v., 1023 r.-1024 v.). Desde tiempos prehispánicos había sido una zona conflictiva, dividida por el río Absa, hoy llamado río Negro. Se decía que los psihipquas de un lado, aliados de Ubaque, solían luchar con los del otro, aliados principalmente con Guatavita, hasta que el zipa de Bogotá los había sometido, con lo cual se logró cierta estabilidad. La calma duró hasta la llegada de los españoles, cuando el vacío de poder generó nuevos enfrentamientos.

En 1558, el psihipqua Fumeque Usaque se presentó con su encomendero para demandar a Fosativa, psihipqua de Chiguachi, por haberle usurpado un tyba llamado Gacha. Dijo que esto venía sucediendo por lo menos desde 1550. Pedía que le devolviera los "aprovechamientos y tributos", estimados en unos 2.000 pesos de oro, a razón de 250 anuales. Fosativa contó que sus tierras estaban ubicadas en el lado del río Absa, que daba hacia Bogotá (al oriente), y las de la otra orilla eran de Fumeque. Unos tres años antes, este les había pedido a él y al tyba Tuche que lo dejaran hacer su mercado del otro lado del río, en sus tierras, y ellos, por la amistad que tenían, lo permitieron. Pero desde entonces empezó a llevarse la gente de Chiguachi, especialmente a los indios de Gacha, diciéndoles que la audiencia había ordenado que le sirvieran. Luego empezó a llevarse a la gente de Tuche con los mismos engaños. Se rumoraba que ya tenía a unos ochocientos tributarios nuevos, sacados de los cacicazgos vecinos, y que se los había llevado porque antes era un "cacique grande", al cual le habían quitado la parte de Chiguachi para organizar dos encomiendas, y quería recuperar a su gente.

La situación se puso tensa durante aquellos días y se escuchaba que estaban a punto de entrar en guerra. Fumeque había ido a buscar a Gacha con muchos hombres armados, para obligarlo a que se fuera con él. Aparentemente, estaba desarrollando dos estrategias simultáneas. Por un lado, movía el pleito ante los tribunales coloniales, bajo los parámetros de la justicia y las costumbres españolas, pero por otro lado usaba las tradiciones muiscas tratando de ganar más tributarios a través de las amenazas, los regalos o los lazos de parentesco, pues se decía que para reforzar el sometimiento del tyba Gacha, o la alianza

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 553 20/12/12 5:38

con él, había tomado como esposas a cuatro de sus hermanas. También se afirmaba que había dicho a sus tybas que alistaran veinte mantas para dárselas a los jueces. Luego se supo que Fumeque no solo se había instalado en las tierras de Chiguachi, sino que había ordenado labrar la tierra, para que no los pudieran desalojar. Cuando la gente de Chiguachi fue a hacerle el reclamo, se armó una gran escaramuza que dejó como saldo varios heridos. Incluso se rumoraba que algunos habían sido arrojados al río para que se ahogaran.

La audiencia decidió, finalmente, que lo mejor era enviar a un encomendero que gozara de la confianza de los indios y eligió al capitán Juan de Céspedes para que investigara el asunto y sirviera de mediador. Céspedes, quien era encomendero de Cáqueza, Ubaque y otros pueblos vecinos, llegó al lugar y se estableció en un paraje equidistante de los cercados de los psihipquas involucrados. Enseguida los convocó para hablar. El 30 de agosto de 1558 hubo una gran reunión, presidida por él, a la cual acudieron los psihipquas con sus tybas e indios principales. Ellos sugirieron que se interrogara a las autoridades indígenas de los pueblos vecinos, para garantizar la neutralidad. Luego charlaron y se comprometieron a respetar las decisiones que tomara el español. La ceremonia terminó con un abrazo y la paz se celebró con una gran fiesta. Según el escribano que estuvo presente, los psihipquas dijeron

> que ellos no tenían de qué se quejar ni se querían quejar, sino que ellos eran como hermanos, y visto esto [el capitán Céspedes] los hizo amigos y se abrazaron los unos a los otros y dijeron que eran amigos y hermanos y bebieron juntos. (AGN, *E* 30, f. 334 v.)

En la investigación posterior se estableció que el tyba Gacha, efectivamente, era de Chiguachi y que el lugar donde se hacía el mercado pertenecía a Tuche, que estaba sujeto al mismo jefe. De inmediato se procedió a amojonar las tierras. El río Absa sería, de entonces en adelante, el límite entre Chiguachi y Fumeque. A este último se le ordenó no pasar a hacer mercados al otro lado y demoler los bohíos que había construido. Fue un procedimiento muy similar al que los indios contaban que había puesto en práctica el antiguo psihipqua de Bogotá, antes de la llegada de los cristianos.

Vale la pena detenernos en otro proceso en el cual estuvo involucrado Fumeque Usaque dos años más tarde. En esa ocasión se enfrentó con el psihipqua de Ubaque (AGN, *CI* 21, ff. 33 r.-185 v.). El 21 de octubre de 1560 lo

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 554 20/12/12 5:38

denunció por haber ido a "hacerle la guerra" y haberse llevado a dos de sus mujeres, a otras siete indias y a nueve indios, entre los cuales había un niño. Dijo que Ubaque le había quemado algunos bohíos, las mantas, el hayo, el maíz y las múcuras que tenía para pagar la demora. También destruyó sus cultivos de maíz, le cortó los hayales y algodonales y mató e hirió gravemente a varios hombres.

La riña se había originado unos días atrás, cuando Fumeque se enteró de que Ubaque se había instalado en uno de los bohíos y fue con varios hombres a reclamarle por haber dañado algunas labranzas y por estar en el sitio sin permiso. Además, le preguntó por qué iba armado con lanzas de hierro y de madera, como si fuese a la guerra. Los psihipquas comenzaron a discutir y Ubaque, enojado, le pidió a Fumeque que le devolviera unos tybas que estaban en su pueblo. Pero este le dijo que ya los había devuelto y que, tal vez, estaban en otro lugar o los habían matado, porque en la región se decía que los indios de Ubaque solían irse a otros lugares por el miedo que le tenían a su psihipqua. Ubaque, quien tenía en la mano una totuma de vino de mazamorra, el cual estaba bebiendo, le contestó: "Tapcantiva, creo que vienes borracho"[5]. Inmediatamente, Fumeque rompió las múcuras que había en el bohío y ambos empezaron a golpearse, hasta que fueron separados por un negro y algunos españoles. Fumeque intentó ese mismo día reconciliarse con Ubaque llevándole unas mantas, pero el psihipqua las rechazó porque seguía enojado.

El sábado siguiente, Ubaque se vengó haciendo pasar ocho grandes maderos, arrastrados por trescientos indios, sobre una labranza de Fumeque, para destruirla. Cuando Fumeque se enteró reunió gente con la intención de atacarlo, pero los enemigos eran demasiados. Había indios chontales y ladinos y varios negros, que terminaron golpeando y tomando por el cabello a Fumeque. En ese momento llegó el capitán Céspedes y detuvo la pelea, pero solamente se llevó preso a Fumeque hasta Santafé. Mientras tanto, Ubaque prendió fuego al cercado viejo de su enemigo y a unos cinco bohíos llenos de maíz, mantas y otras cosas. Luego ordenó destruir las labranzas con las macanas y las lanzas. Se decía que todo había sido motivado por el asunto de las múcuras, pero al parecer las diferencias venían desde antes y se relacionaban con los indios de

[5] Se ignora el significado de la palabra *Tapcantiva*, pero por el contexto se deduce que puede ser un apodo o un insulto.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 555 20/12/12 5:38

Ubaque que estaban huyendo hacia otros pueblos por los malos tratos de su jefe. Durante el transcurso del juicio, Ubaque fue acusado de una gran cantidad de homicidios sucedidos en años anteriores. El psihipqua se defendió argumentando que todo era falso y que la ida a cortar madera se había concertado previamente con los encomenderos. Además, quien había empezado la pelea era Fumeque, el cual le tendió una emboscada para atacarlo. Ellos únicamente se habían defendido, sin matar a nadie. El 24 de diciembre de 1560 la audiencia ordenó que se dejara salir bajo fianza a Ubaque, para que fuera a su pueblo con motivo de la Pascua, pero con la condición de que regresara al cabo de un mes.

Después sucedió algo curioso, pero muy común en aquella época. Hubo un largo receso, en el cual el juicio no avanzó, durante casi año y medio. La causa estaba concluida y solamente faltaba la sentencia, pero se ignora por qué la audiencia no emitió ningún fallo. Los indios tampoco volvieron a mover el pleito en ese tiempo, hasta cuando, sorpresivamente, el 31 de julio de 1562 se presentó Fumeque en Santafé y pidió que se dictara la sentencia definitiva. Es bastante probable que los psihipquas hubieran llegado a un acuerdo fuera de los tribunales, como ya se ha visto en otros casos, mediante el pago de alguna indemnización y que este acuerdo se haya roto por alguna causa desconocida, lo cual habría llevado a Fumeque a recurrir de nuevo a la justicia de los blancos. El psihipqua de Ubaque recibió una fuerte condena. Se ordenó cortarle el pie izquierdo y desterrarlo perpetuamente a la provincia de Santa Marta. También se lo despojó del cacicazgo y se lo obligó a pagar por los daños trescientas cargas de maíz y seiscientas mantas de la marca, además de la confiscación de la mitad de sus bienes. Sin embargo, todo aquello nunca se cumplió (AGI, *J* 618, f. 1403 r.).

La pertenencia de tybas a uno u otro cacicazgo también enfrentó por lo menos en tres ocasiones a los jefes de Súnuba y Guatavita, entre 1556 y 1563 (AGN, *CI* 22, ff. 1 r.-239 v.). El primer juicio del que se tiene noticia se desarrolló entre 1556 y 1557. El psihipqua de Guatavita se presentó ante la audiencia para denunciar que uno de sus tybas, llamado Toaquira o Sozaquira, se había ido para Súnuba y ni el jefe del lugar ni su encomendero le permitían regresar. Hacia 1549 los encomenderos habían acordado que este tyba fuera enviado a Súnuba, donde se estableció en una tierra llamada Sochaquira o Sozaquira y empezó a ser conocido por este nombre. El psihipqua puso como tyba, en su reemplazo, a otro indio de la gente que vivía en Toaquira, pero este no duró sino dos años, porque de igual manera se fue para Súnuba con parte de sus subordinados.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 556 20/12/12 5:38

Así mismo, el psihipqua aseguró que antes de la llegada de los cristianos Súnuba había estado sujeto a él y no era más que un "capitán grande", con unos doscientos indios; pero después de que lo separaron de su cacicazgo, para darlo en encomienda, se convirtió en psihipqua y empezó a sonsacar tybas de otros lugares, como Chiramita, Tenza, Ubrita y Machetá, de donde logró tener unos ochocientos tributarios. Incluso, se decía que Súnuba, Tenza y Machetá habían estado en "guerra" y que en los enfrentamientos habían muerto un negro y varios indios. Guatavita se quejaba siempre de que había sido un buen aliado de los españoles, pero en lugar de recompensarlo le habían quitado a Súnuba.

El juicio concluyó cuando los psihipquas y encomenderos llegaron a un nuevo arreglo, que permitió que el tyba en disputa siguiera en Súnuba. Pero en 1559 se abrió un nuevo proceso. En esta ocasión Toaquira Usaque se dirigió a la audiencia con el fin de pedir permiso para regresar a Guatavita. Contó que el encomendero y el psihipqua de Súnuba le habían incumplido el trato de darle tierras y no pedirle tributos y por lo tanto había decidido volver. En primera instancia, la audiencia lo autorizó, pero ante la oposición de Súnuba y su encomendero las cosas se complicaron y en 1560 se revocó la orden. Sin embargo, Toaquira se fue para Guatavita, a pesar de la prohibición de la audiencia.

El tercer juicio se adelantó en 1563. Ya había muerto el psihipqua de Súnuba y el tyba Toaquira, quien estaba en Guatavita, era el heredero del cacicazgo por ser su hermano. Cuando se fue para Súnuba a asumir el mando, el psihipqua y el encomendero de Guatavita se quejaron en la audiencia. El problema se arregló, finalmente, haciendo que este tyba renunciara al cacicazgo ante las autoridades españolas y regresara a Guatavita.

Al iniciarse la década de 1570 la audiencia tuvo que tratar algunos casos en que los enfrentamientos entre psihipquas por la propiedad de tybas seguían teniendo claras raíces prehispánicas. Por ejemplo, en 1570 se dio una situación que enfrentó a los pueblos de Susa y de Ubatoque contra Pausaga (AGN, *E* 26, ff. 700 r.-800 v.). Los dos primeros le habían pedido a la audiencia que fijara los linderos entre sus tierras, por lo cual se designó un juez para que todo quedara por escrito y se marcaran los límites con cruces. Pero antes de iniciar el procedimiento se les exigió a los psihipquas que devolvieran a los indios de otros jefes que tenían en su poder; especialmente los de Pausaga, quien se venía quejando por esta situación. De este modo, casi cien indios fueron devueltos, pero hubo una duda sobre el tyba Sinzativa y su gente, quienes le pidieron al alcalde que les definiera si debían servir al encomendero de Susa y Ubatoque o al de

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 557 20/12/12 5:38

Pausaga. La duda se debía a que antes de la llegada de los cristianos estaban instalados en las proximidades del cercado de Susa, pero su "santuario" les dijo que se fueran para Ubatoque. Después de la Conquista hubo una guerra, en la que se aliaron Susa y Ubatoque contra Pausaga y en la cual ellos decidieron apoyar a Pausaga. Cuando todo se arregló, hicieron las paces, regresaron a Susa y le sirvieron al encomendero del momento. Pasaron varios años hasta que en 1567 un indio los convenció de irse para Pausaga, con la promesa de que les darían mejores tierras y no pagarían demoras durante un año.

El comisionado de la audiencia consideró que lo mejor era ordenar que este tyba regresara a Susa y dio instrucciones en tal sentido. Pero un año después los psihipquas de Susa y Ubatoque volvieron a la audiencia para denunciar que el de Pausaga y su encomendero continuaban "sirviéndose" de Sinzativa, cobrándole demoras y obligándolo a hacerles labranzas. También habían nombrado como alguaciles a unos indios ladinos que iban continuamente a molestarlos. Se decía que como la gente de Sinzativa no había querido irse a Pausaga, los alguaciles empezaron a atacarlos en los mercados y a robarles el maíz y las mantas. Además, los engañaron llevando varas de justicia y papeles falsos y diciendo que iban en nombre del presidente de la audiencia a recoger a unos indios que eran de Pausaga. Algunos, por miedo a que los azotaran, se habían dejado llevar. Los psihipquas vecinos, incluso, les habían dado mantas, como muestra de cortesía, pues creyeron que eran verdaderos alguaciles.

La audiencia dio órdenes para que se detuvieran estas intimidaciones y las quejas al respecto cesaron en 1571. Sin embargo, once años después se presentaron nuevas demandas. En diciembre de 1582 un cacique de Susa, llamado don Alonso Obetoque, seguía pidiéndoles a las autoridades coloniales que obligaran al encomendero y al jefe de Pausaga a devolverle un indio cuya madre era nativa de Susa y sobre el cual ya habían tenido pleitos judiciales y algunas escaramuzas, en las que hubo saqueos de los bohíos y varios heridos. No se sabe el desarrollo posterior porque, desgraciadamente, el expediente termina en este punto.

Hay otros dos casos que se dieron durante aquellos años y con respecto a los cuales resulta muy difícil comprobar si se trataba de conflictos prehispánicos o de situaciones creadas después de la Conquista. En el primero de ellos el psihipqua de Monquirá denunció al encomendero y al psihipqua de Sitaquecipa durante la visita de Cepeda, por un tyba llamado Fonca o Ucariza, quien se había ido con su gente a ese repartimiento. El resultado de la investigación mostró

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 558 20/12/12 5:38

que el tyba era realmente de Sitaquecipa, pero se había ido a vivir un tiempo en Monquirá por una riña con un indio ladino. Durante un tiempo Fonca dio tributos a ambos psihipquas y siguió pagando las demoras al encomendero de Sitaquecipa. Luego tuvo también problemas en Monquirá y el psihipqua le quemó un santuario que tenía. Por eso había regresado a Sitaquecipa (AGN, *VB* 5, ff. 382 r.-384 v.).

El otro caso enfrentó al jefe de una capitanía compuesta con el psihipqua de Bogotá, en 1573. Don Luis, tyba de Zubiasuca o Cubiasuca, presentó una demanda ante la audiencia porque don Francisco, cacique de Bogotá, y su encomendero querían llevárselo para su pueblo con toda su gente, bajo el argumento de que les pertenecía. Don Luis aseguraba que era de la encomienda de un tal Pedro Martín. Sin embargo, durante la investigación se descubrió que esta capitanía era de Bogotá y que se había ido por los malos tratos que recibía y para evadir el pago de las demoras (AGN, *CI* 64, ff. 183 r.-223 v.).

El problema principal que afrontaron las autoridades españolas para resolver este tipo de conflictos fue la debilidad de los lazos que unían a los cacicazgos, lo cual ocasionaba frecuentes rupturas de los vínculos políticos, migraciones, sometimiento de una capitanía a varios psihipquas y otros fenómenos. El criterio que adoptó la audiencia de Santafé consistió en tratar de congelar las estructuras políticas muiscas y para ello tomó como punto de partida el momento en que se repartieron por primera vez las encomiendas a comienzos de la década de 1540. Es decir, se determinó que los tybas pertenecientes a un psihipqua eran aquellos que le servían en el momento en que fueron encomendados a un español. No importaba si un tyba había pertenecido a otro psihipqua poco tiempo antes, ni los cambios que sucedieron después. Los tybas que hubieran cambiado de jefe después de la llegada de los cristianos debían regresar a su cacicazgo original. De manera que el procedimiento adoptado durante los procesos judiciales se orientó a tratar de establecer a qué psihipqua o tyba pertenecían los grupos en disputa en el momento de la Conquista, a través de los testimonios de ancianos que dieran cierta garantía de neutralidad y procurando que fueran vecinos de la región, pero no tuvieran vínculos con ninguna de las partes.

Por otro lado, las reales audiencias americanas tenían la autoridad para dirimir estos pleitos, aunque solamente cuando no implicaran la anulación o incautación de una encomienda. El tema se complicaba en el momento en que la disputa era sobre psihipquas o tybas que habían sido separados de sus

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 559 20/12/12 5:38

antiguas unidades políticas para formar repartimientos independientes, porque en esos casos, si se quería reconstruir la estructura original, se debían anular los títulos de las encomiendas formadas con sus partes. Por lo tanto, el juicio se convertía automáticamente en un caso de despojo de encomienda, cuyo trámite se regulaba por la pragmática de Malinas del 20 de octubre de 1545, la cual indicaba que estas situaciones solamente podían ser tratadas por el Consejo de Indias. Las audiencias debían limitarse a tomar las declaraciones de los testigos, recibir las pruebas y enviar todo a España para la sentencia definitiva[6]. La pragmática había sido promulgada para darle estabilidad a la posesión de los repartimientos y acabar con las interminables disputas que se generaron por la forma como las autoridades coloniales daban y quitaban encomiendas a su antojo. Los virreyes, audiencias y gobernadores podían asignar encomiendas, pero perdieron la competencia para despojar a alguien de su título.

La norma había sido diseñada asumiendo que las personas que iban a usarla serían siempre conquistadores encomenderos y no estaba previsto que lo hicieran los jefes indígenas. Sin embargo, en los casos que se verán a continuación fue precisamente esto lo que sucedió. Normalmente, cuando un psihipqua reclamaba que se le devolviera algún pequeño cacicazgo o capitanía, los tribunales coloniales debían tomar una decisión expedita, pues la corona había dado instrucciones para que a los indígenas se les hiciera justicia con rapidez y sin costos. Pero cuando el grupo que se reclamaba constituía un repartimiento completo, el caso se convertía automáticamente en un proceso de anulación de título de encomienda. Entonces tenía que remitirse a España, lo cual implicaba enormes gastos, mayores complicaciones y largos años de espera para lograr un fallo definitivo.

En el informe que presentó en 1563 sobre su visita a la provincia de Tunja, Angulo de Castejón mencionó este problema. Señaló que en la audiencia de Santafé se venía aplicando la ley 34 de las leyes nuevas y la declaratoria de Malinas, la cual ordenaba que estos pleitos fueran remitidos a España. Luego se habían tenido en cuenta las declaratorias de Valladolid de 1548 y 1550 sobre despojo de encomiendas y citación de las partes. Pero contó que cuando

[6] En su libro sobre la historia de la Real Audiencia de Santafé, Fernando Mayorga asegura que fue una cédula de 1550, ratificada en 1564 y 1578, la que les quitó a las audiencias la jurisdicción en los pleitos sobre la propiedad de las encomiendas (125). Sin embargo, en toda la documentación revisada se hace referencia a la pragmática de Malinas de 1545.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 560 20/12/12 5:38

los encomenderos y caciques eran muy pobres, no podían costear los gastos de un juicio en España y por esta causa preferían perder a los indios. Para solucionar este inconveniente, el oidor propuso que solamente se enviaran al Consejo de Indias aquellos casos que involucraran a "caciques mayores" y se permitiese que las audiencias pudieran actuar cuando se tratara de grupos más pequeños (AGI, *ASF* 188, f. 408 r. cit. en Friede, *Fuentes* 4: 78, doc. 694). Sin embargo, sus propuestas no fueron escuchadas, por lo menos durante el periodo que abarca esta investigación.

Veamos ahora algunos de los juicios que terminaron en España. Uno de los más tempranos se presentó en 1551, cuando el psihipqua de Sogamoso, encomendado a la corona, y los oficiales de la Real Hacienda demandaron a Pedro Niño por haberse apoderado del "principal" Morcote. El proceso había sido sentenciado por la audiencia a favor de Sogamoso y apelado por tratarse de la anulación de una encomienda. Cuando estaba en ese estado, el expediente se quemó durante el incendio de la casa del escribano, tras lo cual se pidió una copia de las probanzas que se hicieron en Tunja. Como el expediente está incompleto, se ignora el desarrollo posterior de este caso (AGN, *E* 24, ff. 587 r.-615 v.).

Luego, el mismo psihipqua de Sogamoso se enfrentó en varias ocasiones, entre 1565 y 1588, con el encomendero y el psihipqua de Tópaga por un tyba llamado Tutasa[7]. Al parecer, en la década de 1550 don Alonso de Sogamoso y Domingo de Aguirre habían llegado a un acuerdo a fin de que el tyba se fuera para su encomienda de Tópaga. Durante algunos años siguieron considerando a Sogamoso como su jefe, pero finalmente decidieron romper los vínculos, porque les pedía demasiadas mantas, los azotaba y les echaba cerdos en sus labranzas. Cuando Aguirre murió, la viuda quedó a cargo de la encomienda y don Alonso intentó recuperar a su gente entablando una demanda en 1565. Ese año la audiencia determinó que Tutasa volviera a Sogamoso. Además de haber sido su tyba desde tiempos prehispánicos, el hecho de ser una encomienda de la corona fue un argumento determinante, pues con esto se protegían los ingresos del Estado. La decisión de la audiencia fue apelada por la viuda de

[7] AGI, *J* 513, núm. 1, ramo 1, pieza 2; AGI, *E* 759 A; AGN, *E* 14, ff. 281 r.-436 v.; AGN, *E* 31, ff. 59 r.-220 v.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 561 20/12/12 5:38

Aguirre, pero el asunto se dilató hasta cuando se envió al Consejo de Indias en 1569, donde la sentencia fue confirmada.

Unos diecisiete años después, en 1586, don Francisco Quiria, el nuevo cacique de Tópaga, y su encomendero trataron de recuperar la capitanía de Tutasa poniendo una nueva demanda contra Sogamoso. Por aquel entonces el cacicazgo estaba gobernado por don Juan Idacansas y un gobernador llamado don Pedro. El argumento que utilizó don Francisco fue que Tutasa había estado sujeto a Tópaga, pero se había ido para Sogamoso antes de la llegada de los cristianos. Sin embargo, no lo pudo comprobar. Tutasa era una capitanía rica y grande y daba más tributos que el mismo cacicazgo de Tópaga; y el cacique de Sogamoso demostró, con varios testigos, que le había pertenecido "desde que Dios amaneció el mundo" (AGN, *E* 14, ff. 400 r.-400 v., 403 v.). Además, agregó que cuando Aguirre había muerto, la viuda se había casado con un tal Bravo de Molina, a quien le traspasó la encomienda de Tópaga, pero sin que se incluyera la capitanía de Tutasa.

El expediente fue enviado nuevamente a Madrid en 1587, por cuanto la audiencia sentenció que era un juicio de despojo de encomienda. El fiscal del Consejo de Indias reiteró los argumentos del fiscal de Santafé sobre la conveniencia de dejarle los indios a Sogamoso. Además, agregó que los títulos de Tópaga eran nulos porque el presidente Venero de Leyva había actuado ilegalmente al aprobar el traspaso que hizo la viuda de Aguirre a Molina, su segundo esposo. Toda la encomienda debía ser declarada como propiedad de la corona y entregada a Sogamoso. El defensor, por su parte, alegó que Molina había recibido el repartimiento por sus servicios y no por "dejación" de su mujer, por haber luchado contra el tirano Lope de Aguirre. Finalmente, el consejo decidió que su heredero, don Antonio Bravo Maldonado, conservara la encomienda, pero el tyba Tutasa seguiría siendo de Sogamoso.

Como dato curioso, se debe recordar que el cronista Castellanos conoció al psihipqua don Alonso, quien le contó su versión del asunto. Según su relato, el psihipqua se hizo amigo de un español al que le permitía servirse de sus indios. Probablemente, hacía mención a Aguirre, aunque nunca dio su nombre. Cuando murió, le dijo a la viuda que podía seguir cobrando las demoras hasta el día en que volviera a casarse (1204-1205).

El éxito que obtuvo el psihipqua de Sogamoso ante los tribunales españoles animó a otro jefe, don Juan de Duitama, a entablar una demanda similar en 1572, para tratar de recuperar a Tobasía y a Tuche. Eran un pequeño cacicazgo y una capitanía compuesta, que en ese momento estaban encomendados

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 562 20/12/12 5:38

a Antón Rodríguez Cazalla. Cuando el oidor Cepeda se encontraba haciendo la visita de la provincia de Tunja, don Juan presentó una petición para que lo reconocieran como señor natural de estos jefes, que le habían sido arrebatados durante los primeros años de la Conquista. Don Juan y sus abogados dijeron que, en su caso, el visitador debía hacer lo mismo que en el de Sogamoso y que su derecho natural al señorío debía respetarse, como en los casos de los caciques de Turmequé y Tibasosa (AGN, *CI* 70, ff. 1 r.-51 v.). Luego fueron más allá, al agregar que los jefes de Duitama habían sido los más nobles y poderosos de la tierra y la corona había dado la orden de respetar sus derechos y reconstruir sus señoríos, como se había hecho en otras partes de América. Juan de Avendaño, por ejemplo, anotó que

> en los reinos del Perú y Nueva España su majestad ha hecho merced a los reyes que fueron y señores della de mucha renta para su gasto, como a los nietos de Guayna Cava [Wayna Kapak] y a don Pedro de Montezuma, hijo del señor della, por les haber quitado el señorío de los pueblos comarcanos y que tenía debajo de su sujeción y gobierno, y el dicho mi parte no es de menor condición y calidad, por haber sido uno de los mayores señores que se hallaron en este reino y vuestra real persona no le ha dado para el sustento de su señorío y nobleza antigua alguna renta y aprovechamiento por haber sido señor de toda aquella comarca. (AGN, *CI* 48, ff. 685 v.-686 r.)

Cazalla argumentó en su defensa que este negocio era de los que la nueva declaratoria ordenaba tramitar en España, mientras don Juan presionaba para que el visitador tomara una decisión rápida, por ser un pleito entre indios y no entre blancos. Después de muchas discusiones, Cepeda decidió remitir el asunto a la audiencia para que definiera cuál era el juez competente. El alto tribunal determinó, finalmente, que este caso sí implicaba la expropiación de una encomienda y, por lo tanto, lo remitió a España en 1572. Se ignora el curso que siguió el proceso en el Consejo de Indias, pero sabemos que don Juan no logró su cometido, pues casi treinta años después, durante una visita realizada entre 1600 y 1602 por el oidor Luis Enríquez, la encomienda de Tobasía seguía en poder de Cazalla (Francis, "Población" 84).

Con el paso del tiempo los conflictos por capitanías separadas de sus antiguos cacicazgos tendieron a disminuir, a medida que la situación se iba

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 563 20/12/12 5:38

estabilizando y los españoles lograban un mejor conocimiento de las estructuras políticas muiscas. Sin embargo, los movimientos de población continuaron, e incluso se incrementaron en algunos lugares. La diferencia era que ya no se daban en grupo, sino en forma individual. Es decir, la emigración de grupos relativamente grandes, como capitanías o pequeños cacicazgos, tendió a desaparecer con el paso del tiempo y fue reemplazada por el desplazamiento de personas aisladas o pequeños grupos familiares. La "huida" de indios de un lugar a otro llegó a convertirse en un grave problema a finales del siglo XVI, pero ya desde la década de 1550 empezaron a presentarse algunas demandas ante los tribunales.

En los casos más tempranos, los encomenderos todavía actuaban en representación de sus psihipquas, pero a medida que avanzó la década, los mismos jefes empezaron a presentarse ante los jueces. Por ejemplo, entre 1553 y 1555 Juan de Torre puso varias quejas en nombre de los indios de Turmequé, por un gran número de personas que se habían ido para los cacicazgos vecinos de las provincias de Tunja y Santafé (AGN, *TC* 30, ff. 322 r.-328 v.). Pero pocos años después, en 1559, el encomendero de Súnuba ya se presentaba solamente como acompañante del psihipqua, para demandar al de Guatavita por la gente que se le había llevado sin su consentimiento (AGN, *CI* 22, ff. 1 r.-239 v.).

Los casos de personas que emigraban de un cacicazgo a otro se volvieron tan comunes a finales de la década de 1560 que llegaron a preocupar a las autoridades del Nuevo Reino. Al parecer, se tomaron varias medidas para evitar esta situación, pero no fueron eficaces y a veces el remedio resultó peor que la enfermedad. Por ejemplo, en noviembre de 1569 el procurador del cabildo de Tunja denunció ante la audiencia que el licenciado Cepeda había estado en la ciudad como juez de comisión y le había dado la orden a Gaspar Arias de que fuera con vara de justicia y recorriera todos los repartimientos de la región buscando a los indios huidos, con el pago de un salario diario de 2 pesos, los cuales debían cancelar los psihipquas que tuvieran en sus tierras gente sin autorización. Pero estas diligencias generaron una gran cantidad de protestas, por las arbitrariedades que Arias cometió. Muchos psihipquas e indios se quejaron por las multas que les impuso y porque se llevó personas sin razón. Además, se decía que era un mestizo y que un asunto tan delicado debía haberse confiado a un juez de alto rango o a una persona "de calidad". La audiencia decidió, entonces, revocar la comisión y Arias fue obligado a devolver el dinero y los indios a los pueblos donde los había encontrado (AGN, *CI* 70, ff. 613 r.-621 v.).

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 564 20/12/12 5:38

Durante la visita de Cepeda a la provincia de Tunja (1571-1572) se denunciaron una gran cantidad de casos. Prácticamente en todos los lugares visitados hubo alguna queja. Por ejemplo, las autoridades indígenas de Cucaita denunciaron al psihipqua de Soraca y al de Viracachá; las de Tota demandaron a los psihipquas de Topia y Nombasa; y el psihipqua de Ramiriquí acusó al de Soraca[8]. También el cacique de Turmequé les pidió al visitador y a la audiencia una orden para recoger a la gente que se había ido a los pueblos vecinos y no pagaba demora ni asistía a la doctrina, lo cual lo enfrentó con el jefe y la encomendera de Chiramita, entre otros casos similares (AGN, *CI* 16, ff. 908 r.-916 v.).

Las denuncias llevaron a la audiencia a tomar medidas para evitar las migraciones en 1575, cuando se ordenó que quienes se ausentaran de su pueblo sin razón fueran severamente castigados con azotes y corte de cabello. Los psihipquas que los recibieran serían multados con cuatro mantas por cada persona. La mitad se le daría al psihipqua del lugar de origen y la otra mitad se destinaría al ornato de las iglesias (AGI, *P* 196, ramo 8). Sin embargo, todo indica que estas amenazas no dieron resultado. En 1576 el encomendero de Turmequé tuvo que volver a pedir que se le devolvieran unos indios que habían migrado a Chiramita, pero el asunto no se detuvo ahí, pues las quejas se repitieron en varias oportunidades entre 1585 y 1589 (AGN, *CI* 16, ff. 908 r.-916 v.).

Una situación similar se dio entre los psihipquas de Chía y Bogotá durante el último cuarto del siglo XVI. El asunto comenzó en 1575, cuando el cacique don Diego puso una demanda contra el de Bogotá. Contó que este último había sido cacique de Chía, pero de acuerdo con las costumbres muiscas había heredado el cacicazgo de Bogotá. Aprovechando esta circunstancia, se llevó a más de doscientas personas y dejó a Chía casi despoblado. Don Diego exigió que se cumplieran las ordenanzas y contó que todos los jefes de la región habían sido notificados durante la fiesta del Corpus Christi de 1575, por lo cual no tenían excusa para incumplirlas. La audiencia le dio una provisión a fin de que fuera a recuperar a su gente, no solo a Bogotá, sino a Cota y otros lugares; pero un año después aún seguía intentándolo. Tres años más tarde, en 1579, la demanda se volvió a presentar. El cacique de Chía no había logrado que los demás le devolvieran a su gente y, por lo tanto, la audiencia decidió nombrar a un alguacil para que fuera con él a Bogotá a

[8] AGN, *VB* 4, ff. 370 r.-540 v.; AGN, *VB* 9, f. 794 r.; AGN, *VB* 14, ff. 873 r.-929 v.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 565 20/12/12 5:38

buscar a sus indios, quienes en algunos casos ya llevaban más de diez años de haberse ido (AGN, *CI* 57, ff. 685 r.-720 v.).

El siguiente motivo generador de conflictos entre los cacicazgos muiscas durante la segunda mitad del siglo XVI fueron las disputas territoriales. Sin embargo, los procesos judiciales por tierras no eran tan abundantes como los que se originaron en las migraciones, ni tampoco fue comparable la intensidad de las peleas generadas al margen de los tribunales. Podría suponerse que esto se debe a un simple problema de fuentes, pero es evidente que la tierra no era un recurso tan escaso como la mano de obra. A mediados del siglo XVI el área cultivable disponible era relativamente abundante y la catástrofe demográfica que habían sufrido las comunidades indígenas del altiplano cundiboyacense había aumentado la disponibilidad de este recurso. Con una población diezmada y una escasa presencia de blancos y mestizos, la tierra todavía no escaseaba y fueron muy pocas las veces en que las comunidades y sus jefes se enfrentaron por esta razón. En algunos casos, como se pudo apreciar también en los pleitos por migraciones, los enfrentamientos se debieron a conflictos que venían desde tiempos prehispánicos. Los cacicazgos o capitanías que desde antes de la llegada de los conquistadores se disputaban un territorio continuaron luchando por él, pero lo hicieron dentro del nuevo marco institucional.

Esto ya se vio en el caso de 1551 que enfrentó a Chiguachi con Fumeque, pero también se han encontrado otras menciones, directas o indirectas, sobre conflictos territoriales prehispánicos que se prolongaron varias décadas después del establecimiento del orden colonial. Por ejemplo, en 1558 el psihipqua Ramiriquí, de Tunja, habló de una guerra entre sus ancestros y el psihipqua de Tenza por algunas tierras. Había ocurrido unos veinticinco o veintiséis años antes (c. 1532-1533) y había participado en ella junto con su hermano Quiminza, quien por ese entonces era "capitán general de la guerra" del hoa Eucaneme. También mencionó al psihipqua de Icabuco como uno de sus aliados en la confrontación (AGI, *J* 488, f. 5 v.). En 1555 el encomendero Juan de Torre mencionó las peleas que tenían las gentes de Turmequé con las de Chocontá por algunos terrenos y pidió que un juez fuera a amojonarlas. La audiencia atendió rápidamente su petición, para evitar una guerra entre los dos cacicazgos (AGN, *TC* 30, f. 325 r.). Luego, en 1559, se presentó un caso que se dilató hasta 1564, en el cual se enfrentaron los psihipquas de Socha y Chitagoto por una parcela de la capitanía de Ubeita, aunque en este proceso no quedó muy claro si la disputa venía desde tiempos prehispánicos (AGN, *ABJC* 24, doc. 5).

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 566 20/12/12 5:38

Hubo otros procesos cuyo origen se puede ubicar claramente en las circunstancias creadas a partir de la llegada de los españoles. Por ejemplo, en 1563 los indios de Tibagoya demandaron a los de Sisativa por haber invadido sus tierras. Aseguraban que un día habían llegado con palos y macanas y se pusieron a cavar una labranza en su territorio. Mientras lo hacían, les gritaban que les quitarían las tierras que tenían desde antes de la llegada de los cristianos, "porque su amo [el encomendero] era mujer y no había de hablar a los zipaes y que su amo de ellos sí era hombre y les hablaría" (AGN, *CI* 30, f. 723 r.). Entonces se desencadenó una pelea que dejó como saldo unos diez heridos en cada bando. El más grave fue un tal Perico, de Tibagoya, al cual le rompieron una pierna y llevaron en una barbacoa hasta Santafé el día que pusieron la denuncia para demostrar el estado en que lo habían dejado. Según se supo después, la tierra era de los de Sisativa, quienes se la habían prestado por dos años a Perico, quien no la quería devolver. Los culpables de romperle la pierna duraron presos más o menos un mes, pero al final, cuando el herido se curó, fueron dejados en libertad y todos volvieron en paz a sus pueblos.

Finalmente, en medio de la visita de Cepeda a la provincia de Tunja (1572) se presentaron algunas demandas, como la del psihipqua de Monquirá contra el de Sogota, a quien acusaba porque sus indios solían ir a cavar y cultivar en su tierra alegando que era de ellos, motivo por el cual peleaban cada año tirándose flechas; o la del psihipqua de Ramiriquí contra el de Ciénega, por unos terrenos que, aparentemente, le tenía invadidos (AGN, *VB* 5, f. 374 r.; AGN, *VB* 9, f. 778 v.). Pero, definitivamente, fueron mucho más abundantes los pleitos por el desplazamiento de gentes de unos lugares a otros.

Los últimos motivos que se deben mencionar son las disputas que involucraron territorios de caza y asuntos pasionales. Pero cabe aclarar que solamente se halló un expediente de cada uno. El primer caso sucedió entre 1575 y 1576. Se trata del pleito entre los psihipquas de Cajicá, Sopó y Soativa durante una cacería de venados, que fue analizado en páginas anteriores (AGN, *CI* 57, ff. 698 r.-760 v.). El segundo sucedió en 1560 y en él se vieron involucrados los psihipquas de Tibitó y Soativa (o Suatiba). Vale la pena detenerse un poco en este juicio, por la riqueza de detalles que contiene sobre la forma como se manejaban las relaciones entre estos dos cacicazgos, en un momento en que era todavía muy escasa la presencia de las instituciones españolas dentro de la vida cotidiana de las comunidades (AGN, *CI* 49, ff. 781 r.-856 v.).

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 567 20/12/12 5:38

Todo empezó a raíz de la denuncia que puso en Santafé el psihipqua de Soativa contra el de Tibitó por haberle destruido unas labranzas que tenía en Pacho. El jefe contó que un día habían llegado unos hombres armados con arcos, flechas, lanzas y macanas y le arrancaron el algodón que tenía sembrado, mientras otros quemaron un bohío donde se guardaba el maíz. El bohío que ardió era de unas mujeres del psihipqua. A raíz de la denuncia, el jefe de Tibitó y algunos de sus subordinados fueron detenidos y se estableció que este ataque tenía que ver con un viejo pleito que mantenían por causa de unas indias.

Sin embargo, las versiones que contaron los testigos resultaron muy confusas para los jueces. Según el encomendero de Tibitó, dos de las mujeres del jefe anterior, quienes vivían en su casa desde hacía más de quince años y estaban a su servicio, se habían ido con el psihipqua de Soativa porque aquel estaba viejo y enfermo. Las dos se llevaron cierta cantidad de maíz que tenían guardado en un bohío y que habían cogido y beneficiado para ellas los indios de Tibitó. El viejo psihipqua se resignó y las dejó marchar. Incluso, parece que cuando lo supo exclamó: "¡Que se fuesen a donde quisiesen esas bellacas putas!" (AGN, *CI* 49, f. 820 r.).

Unos meses después, a mediados de 1559, el anciano murió. Luego, las mismas indias incendiaron el bohío y destruyeron las labranzas, para culpar al nuevo psihipqua. Un indio chontal de Tibitó aseguró que las implicadas eran hermanas y que cuando se fueron no se habían llevado nada de los bohíos, pero solían ir a sacar maíz de tiempo en tiempo. Cuando el viejo psihipqua se enteró, ordenó que amarraran las puertas y puso un guardia. Entonces las indias se enojaron y una noche, sigilosamente, incendiaron el bohío. Además, ayudaron al psihipqua de Soativa a que arrancase unas matas de algodón que eran de Tibitó, para sembrar otras en su lugar, y así se apropiaron de unas tierras que no les pertenecían. Por eso, el nuevo jefe había ido a recuperarlas.

El jefe de Soativa contraatacó argumentando que las mujeres eran dos niñas que habían llegado de Muzo y se habían criado en su pueblo. Al crecer se volvieron mujeres del psihipqua y tuvieron hijos con él. Pero el psihipqua viejo de Tibitó las convenció para que se fueran con él y allá se establecieron por un tiempo, hasta cuando regresaron y terminaron muriendo durante la epidemia de viruelas que azotó la región en 1559. El bohío quemado era de ellas y el maíz que guardaba pertenecía a sus hijos y herederos. Más adelante, un testigo indígena de un pueblo vecino aclaró que la tierra donde ellas vivían y sembraban algodón no era de Tibitó ni de Soativa, sino de los muzos, y por eso ellas y sus

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 568 20/12/12 5:38

padres la poseían. También, que los hijos que tenían eran del viejo Tibitó, aunque vivían en Soativa. Cuando los indios de Tibitó se enteraron de que ellas habían muerto por las viruelas fueron por el maíz e incendiaron el bohío.

Pero otro testigo, natural de Soativa, narró una historia diferente. Dijo que, en realidad, las mujeres eran de Soativa, pues la que había llegado desde las tierras de los muzos era su madre. Cuando crecieron, el señor de Tibitó se las llevó para su pueblo "porque tenía mucha fantasía y decía que el psihipqua de Soativa no valía nada, y que, por tanto, le había de tomar indios suyos, llevándose las dichas indias y haciéndolas sus mujeres" (AGN, *CI* 49, f. 845 v.). Según este indio, al principio "quisieron bien" al psihipqua de Tibitó, pero cuando envejeció ya no, porque no les daba mantas. Soativa se enteró de esto y les envió un par de estas para que regresaran a su tierra, y así lo hicieron, junto con sus hijos.

Ante estos testimonios tan confusos y contradictorios, la audiencia no logró establecer qué había sucedido realmente, pero tenía que tomar una decisión. Por lo tanto, resolvió absolver al joven psihipqua de Tibitó y condenar a ambas partes a pagar las costas. Sin embargo, la sentencia fue apelada por el defensor de Soativa, con el argumento de que los testigos habían sido sobornados. Además, se llegó a temer que los dos cacicazgos se declararan la guerra. Pero la apelación no pudo seguir su curso porque todos los indios se fueron de la ciudad y no volvieron a comparecer ante los tribunales. Es probable que al final hayan arreglado sus diferencias apelando a los mecanismos tradicionales.

Pasemos ahora al estudio de los motivos que generaron enfrentamientos entre las élites muiscas dentro de la misma comunidad. Lo más llamativo en la documentación consultada es que solamente hubo una causa por la cual los grupos dirigentes de un mismo lugar se enfrentaran ante los tribunales españoles: la lucha por el poder político; es decir, las peleas por la sucesión de los cacicazgos. Seguramente, existieron más desacuerdos y conflictos entre ellos, pero no fueron llevados ante los jueces blancos y se solucionaron internamente, sin dejar registros.

Una característica muy común de estos juicios fueron las alianzas entre diversos linajes y grupos de interés indígenas con los encomenderos, con el fin de apoyar o derrocar a un jefe que ya no era de su agrado. El ejercicio de la política en un cacicazgo muisca, durante la segunda mitad del siglo XVI, era un asunto complejo, como ya se ha visto a lo largo de esta obra, y requería desplegar una serie de destrezas para mantener el equilibrio entre las diferentes facciones

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 569 20/12/12 5:38

que participaban en la vida comunitaria, en sus relaciones tanto internas como externas. En los juicios analizados casi siempre había varios pretendientes al cacicazgo con el mismo derecho a ser jefes, de manera que a veces no era muy claro a quién favorecían las normas tradicionales de sucesión y la comunidad en pleno o los jueces debían elegir la mejor opción. Casi invariablemente, los pretendientes usaron argumentos basados en los malos tratos a la población y el fomento de las creencias prehispánicas consideradas como idolatrías con el fin de desacreditar a sus oponentes. Con frecuencia, las autoridades se encontraban ante dos versiones absolutamente opuestas, que en muchas ocasiones no podían ser verificadas con testimonios independientes. Esos fueron los casos más difíciles y en los que, a la larga, la balanza se terminó inclinando hacia donde se dirigieran las preferencias de la comunidad.

Farriss ha analizado los casos de algunos batabes mayas de Yucatán que perdieron sus jefaturas y fueron destituidos por las autoridades coloniales, para mostrar que lo que había en el fondo era una lucha interna entre facciones indígenas. En Yucatán el sector de la nobleza nativa tenía mucho poder y la sucesión no era automática. Los nobles debían apoyar y ratificar al nuevo jefe a fin de que fuera reconocido. Había un amplio margen para la elección entre varios pretendientes posibles, lo cual creaba un ambiente favorable a la lucha de facciones. Por lo tanto, el Estado colonial se limitaba a legitimar lo que los nobles indígenas y la comunidad acordaban (372, nota 32; 379).

En la misma línea, Stern mostró que las peleas por la sucesión de los cacicazgos en el Perú eran muy frecuentes y conducían a verdaderas "guerras civiles" entre los grupos que apoyaban a los rivales. Los jefes étnicos tuvieron que empezar a acudir al Estado colonial para que los respaldara y reconociera, y con el paso del tiempo se volvieron dependientes de las instituciones españolas para legitimar su autoridad (*Los pueblos* 212). Veremos que esta situación también se presentó entre los muiscas del altiplano cundiboyacense.

Como en casi todos los casos que aquí se han mencionado, durante los primeros años de la ocupación española las disputas internas se arreglaban entre los mismos indios, sin intervención de las instituciones coloniales, pero a medida que nos acercamos a la década de 1570 observamos que la presencia de los nativos en los tribunales aumentó hasta que la justicia española se volvió indispensable para definir quién se quedaba con un cacicazgo cuando existían varios pretendientes. Para ilustrar esta situación se puede comparar un caso relativamente temprano, sucedido en Chiguachi en 1563, con otro que se

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 570 20/12/12 5:38

ubica al final del periodo de estudio, en 1576, ocurrido en el pueblo de Guasca. De hecho, el primero es el caso más antiguo, entre los encontrados hasta el momento, en el cual los indios acudieron a una autoridad española para que definiera quién debía ocupar el cacicazgo. No sería raro que esta haya sido una de las primeras veces que lo hicieron.

Sucedió durante la visita de Diego de Villafañe. Un tyba llamado Bosativa o Fosativa denunció ante el visitador que el hombre que se hacía llamar psihipqua en realidad no lo era y le había usurpado su derecho. El legítimo heredero era él, por ser hermano del psihipqua anterior. Había gobernado durante un año, pero al haberse ido cierta vez para Guasca el otro le había quitado el mando. Luego aseguró que el usurpador era cruel con su gente y la golpeaba constantemente. Además, tenía el apoyo del encomendero porque hacía que los indios le obedecieran. El jefe anterior había muerto sin dejar un sobrino como sucesor y, por lo tanto, el mando debía pasar a él.

El visitador decidió investigar el asunto e interrogó a varios testigos; entre ellos, al indio que alegaba ser el psihipqua de Chiguachi, llamado Guanecipa. Dijo que lo habían hecho jefe en 1560, con el visto bueno del oidor Grajeda, porque el otro "no paraba en el pueblo y se andaba de un pueblo a otro". Además, lo habían elegido porque él también era hermano del psihipqua muerto y sobrino del anterior. Por su parte, el encomendero aseguró que Fosativa se había ido a Guasca porque no quería establecerse en un pueblo al estilo español. Entonces se reunieron los tybas y los indios principales con toda la comunidad y decidieron nombrar al otro. Fosativa se defendió arguyendo que se había ido por una pelea con Guanecipa, en la cual dijo que ya no quería ser psihipqua, "sino llamarse solo con su nombre", pero ahora quería recuperar el poder. Al final, el visitador reunió a toda la comunidad para que decidiera sobre el asunto y luego de discutir el tema se acordó nombrar a Fosativa. Entonces se le dio la posesión oficial del cacicazgo en una curiosa ceremonia, que fue analizada en otra parte de esta obra. El visitador, en síntesis, actuó como garante de una decisión tomada por la comunidad y oficializó la entrega del mando (AGN, *VC* 12, ff. 979 r.-1031 v.).

Este caso contrasta con lo sucedido trece años después en Guasca, donde fue posible ver a la justicia española jugando un papel más activo. Se puede decir que por aquel entonces ya había asumido plenamente la función, que tenían los psihipquas más poderosos en tiempos prehispánicos, de resolver las disputas cuando no era clara la sucesión (AGN, *CI* 20, ff. 703 r.-711 v.). Pero a pesar de esto,

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 571 20/12/12 5:38

la audiencia todavía usaba un procedimiento que trataba de no violentar las costumbres de los nativos: se consultaba a las partes, se tenían presentes las tradiciones locales y se procuraba que la decisión final fuera resultado del consenso.

En abril de 1576 Gabriel de Limpias se encontraba visitando algunos pueblos con comisión oficial, supervisando el proceso de poblamiento, y al llegar a Guasca fue informado de que el psihipqua don Pedro había muerto pocos días antes sin dejar heredero, pues no tenía sobrinos varones. El comisionado les preguntó a los tybas qué se hacía en estos casos y ellos le dijeron que cuando no había sobrino heredaba alguno de sus hermanos, quienes también eran sobrinos del jefe anterior. De los tres que tenía el difunto, dos eran cristianos y se llamaban Andrés y Juan. Ambos querían ser jefes y contaban con el respaldo de ciertos sectores de la comunidad. Las gentes comentaron que antes de la llegada de los cristianos estas diferencias eran definidas acudiendo al psihipqua de Guatavita o al de Bogotá, aunque también se podía consultar a otros, como los de Suba y Tuna o Teusacá. El comisionado consideró que el asunto debía ser remitido a la audiencia, donde se citó a las partes y a los psihipquas vecinos para establecer a quién le correspondía la sucesión. Mientras tanto, los dos tybas hermanos del difunto gobernarían el pueblo.

Cuando empezaron a tomarse las declaraciones, ambos pretendientes dijeron ser hermanos de don Pedro y sobrinos del psihipqua viejo, don Felipe. Andrés basó su reclamación en dos argumentos principales: era el hijo de la hermana mayor de don Felipe y tenía más edad y experiencia que Juan. Además, agregó que cuando murió don Felipe heredó el cacicazgo, pero por haberle quitado a una mujer no lo dejaron gobernar y eligieron a su hermano Pedro. Se consideraba a sí mismo la mejor opción porque era cristiano y sabía mandar a su gente, mientras que Juan era "belicoso" y no tenía experiencia. También lo acusó de ser idólatra, salteador de caminos y enemigo de los españoles. Uno de los memoriales que redactó su representante decía:

> Don Juan es enemigo de españoles, que es la principal causa por la que los indios le acuden, y escarnece de las cosas de los cristianos, y como tal robó la iglesia de nuestro pueblo de las mantas y cuanto en ella había. (AGN, *CI* 20, f. 709 v.)

Ante estos ataques, Juan se defendió llevando a declarar a su madre, Bentegueta, para certificar que ella era la hermana mayor de don Felipe, y no

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 572 20/12/12 5:38

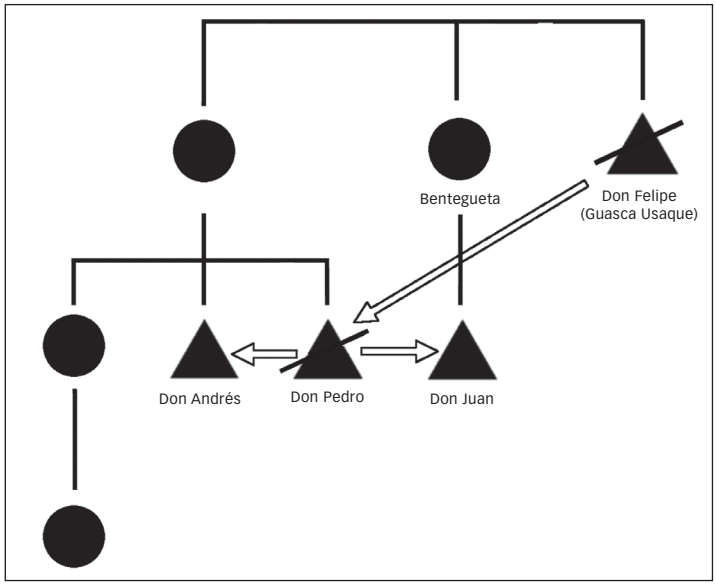
la de Andrés. Alegó que cuando el viejo había muerto estaba ausente y por eso el mando lo había tomado don Pedro, pero todos sabían que él era el verdadero heredero, pues cuando don Pedro se enfermó reconoció su error, "como buen cristiano", y antes de morir mandó reunir a los tybas y delante de ellos le entregó algunas cuentas de collar, tejuelos de oro y otras cosas[9]. Luego les ordenó respetarlo y obedecerlo, porque era el verdadero psihipqua. Juan agregó que Andrés no era su hermano, sino su primo, y no importaba que fuera más viejo, porque era hijo de una hermana menor de don Felipe. Además, era un hombre inquieto, fascineroso y ladino.

La audiencia tomó nota de estos alegatos y de las declaraciones de los testigos, para formarse una idea de lo que sucedía. En la figura 20 se muestra un esquema de las relaciones de parentesco que unían a los diversos actores de este caso, con el fin de que los lectores comprendan mejor la situación. Los círculos representan a las mujeres y los triángulos, a los varones. Los que están cruzados por una línea son aquellos que ya habían fallecido en 1576. Las líneas horizontales son relaciones de hermandad y las verticales, de paternidad o maternidad. La primera generación representa a don Felipe, a su hermana Bentegueta y a otra hipotética hermana. La segunda, a los hijos de estas mujeres, entre los cuales se desarrolló la disputa. Se ha representado también a una sobrina hipotética de don Pedro, para mostrar que no tenía sobrinos varones que lo sucedieran.

[9] Algunos testigos dijeron que don Pedro le había dado diecisiete sartas de cuentas, siete tejuelos de oro de los que ponían en las totumas, diez cabuyas de cascabeles y otras cosas. Se trataba de ofrendas muy parecidas a las que se depositaban en los santuarios. Es probable que le estuviera traspasando públicamente sus obligaciones frente al culto religioso (AGN, *CI* 20, f. 708 r.).

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 573 20/12/12 5:38

Figura 20: Sucesión del cacicazgo de Guasca (1576)



Fuente: AGN (CI 20, ff. 703 r.-711 v.).

Vemos que el cacicazgo pasó de don Felipe a don Pedro, pero cuando este murió no tenía heredero. Por lo tanto, la sucesión podía recaer en don Andrés (su hermano), o don Juan (su primo), ya que ambos eran sobrinos del jefe anterior y pertenecían al mismo linaje por la vía materna. Pero era necesario aclarar si Bentegueta era la hermana mayor de don Felipe, para saber quién tenía prelación de acuerdo con las costumbres locales. Al final, la audiencia decidió que ella lo era, basándose en los testimonios de los indios de Guasca y de los pueblos vecinos, y le entregó el cacicazgo a don Juan, a pesar de las acusaciones de idolatría, robo y malos tratos que le hizo don Andrés. En abril de 1576 un oidor de la audiencia fue enviado al pueblo para organizar un acto solemne a través del cual se lo posesionó en el cargo con el consentimiento de la gente reunida.

Todos los juicios de sucesión de cacicazgos estudiados se desarrollaron después de 1568. Antes de este año, el único caso que se encontró fue el de Chiguachi (1563), que ya se analizó. Debe señalarse que los conflictos se dieron por dos razones principales. En primer lugar, hubo hombres que fueron designados por la comunidad para ejercer el mando de manera temporal, porque el

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 574 20/12/12 5:38

psihipqua legítimo no podía hacerlo debido a su edad o por estar ausente, pero al final terminaron quedándose con el poder. Entonces, los jefes despojados demandaron ante los blancos a los usurpadores. El resultado de estos juicios tendía a favorecerlos, siempre y cuando pudieran demostrar que eran los legítimos herederos.

La segunda razón se presentó cuando había algún psihipqua incómodo tanto para los encomenderos como para la misma comunidad. En esos casos surgía siempre algún pretendiente que alegaba tener más derecho que el otro a ejercer el mando y su pretensión encontraba eco en los grupos de interés que estaban cansados con el jefe vigente. Las demandas fueron puestas por el pretendiente con el apoyo del encomendero o de los sectores de la comunidad enemigos del psihipqua en ejercicio. La audiencia tendió a favorecer en estos casos al que tenía el legítimo derecho de acuerdo con las costumbres tradicionales, pero los resultados podían volverse inciertos cuando las comunidades les quitaban el respaldo a los jefes o había poderosos intereses en juego. Veamos algunos ejemplos de ambas situaciones.

Hacia 1567 el psihipqua Aujanome, de Guaquira, abandonó su pueblo y se fue para los llanos orientales, al territorio de los teguas. Entonces los tybas se reunieron con el encomendero y decidieron nombrar a su hermano Sutanecipa. Pero al cabo de un año Aujanome regresó y se alió con el encomendero para recuperar su cacicazgo (AGN, *CI* 29, ff. 1 r.-327 v.). El español estaba cansado de que Sutanecipa no le pagara a tiempo las demoras y se pasara la vida quejándose en la audiencia. Entonces empezó a amenazarlo diciéndole que lo mataría y lo echaría a un río. A los indios que apoyaban a Sutanecipa, les quitaba sus mantas y los azotaba, mientras les aseguraba que tenía autoridad para nombrar a dos o tres caciques si quería y que debían obedecerle, pues eran sus esclavos en la medida en que los había comprado por un cofre de oro. A mediados de 1568 Sutanecipa fue a quejarse a Santafé, pero al mismo tiempo Aujanome y el encomendero lo demandaron para que devolviera el cacicazgo. Durante varios meses hubo riñas en el pueblo de Guaquira que involucraron a los partidarios de uno y otro hermano y en las cuales resultaron heridas algunas personas, se quemaron bohíos y se destrozaron labranzas. Aparentemente, a finales de 1568 hubo una tregua y el asunto quedó en ese estado. Las diligencias judiciales se detuvieron durante casi tres años, hasta que el pleito se reactivó durante la visita de Cepeda, en octubre de 1571 (AGN, *VB* 4, ff. 370 r.-540 v.).

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 575 20/12/12 5:38

Cuando el visitador llegó a Guaquira se presentaron ambos hermanos alegando ser psihipquas del lugar. Cepeda los interrogó por separado y luego les pidió a los tybas su opinión. Todos dijeron que Aujanome era "mal acondicionado", los trataba mal y no les daba de comer. Por eso no lo querían como jefe. De Sutanecipa hablaron muy bien, aun cuando el visitador notó que tenía cinco mujeres y no era cristiano. Por lo tanto, lo obligó a bautizarse y a escoger a una de ellas para que fuera su legítima esposa. Sutanecipa pasó, entonces, a llamarse don Juan y el visitador lo confirmó en el cacicazgo, a pesar de que Aujanome estaba apoyado por el encomendero e incluso era el legítimo sucesor[10].

El siguiente caso sucedió en el pueblo de Cuitiva, el cual era gobernado en 1572 por un pariente del psihipqua, que todavía era niño. Pero este gobernador empezó a portarse de manera extraña, a dar la impresión de que había perdido el juicio. Entonces la comunidad y el encomendero decidieron quitarle el mando y adelantar la toma de posesión del muchacho, quien sin embargo todavía no llegaba a la adolescencia. Don Pedro, el gobernador, puso una demanda que generó un proceso largo y complicado (AGN, *E* 15, ff. 1 r.-150 v.). Como todos los demás, argumentó que su encomendero no lo quería, porque en varias oportunidades lo había denunciado por malos tratos y cobros excesivos de tributos. Según él, su amo se había aliado con sus enemigos y con el cacique de Tibasosa para engañarlo y quitarle el cacicazgo.

La audiencia atendió sus quejas y nombró a un comisionado para que fuera a Cuitiva y le devolviera oficialmente el cacicazgo. La ceremonia consistía en reunir a la comunidad y hacer que tomara posesión del cercado, como símbolo de su autoridad. Sin embargo, el día en que hizo la diligencia, las gentes del pueblo se amotinaron. Alegaron que ya tenían psihipqua y pidieron a las autoridades que lo ampararan. El comisionado tuvo, entonces, que remitir de nuevo el caso a la audiencia, para que esta lo resolviera, y la ceremonia se pospuso. Luego las partes fueron citadas a Santafé con el fin de que dieran sus testimonios. La gente interrogada reconoció que el encomendero sí había maltratado a don Pedro en varias ocasiones, pero al mismo tiempo contó que el verdadero

[10] En el expediente de la visita de Cepeda a Guaquira no aparece el fallo definitivo en el proceso por el cacicazgo. Sin embargo, se deduce que don Juan Sutanecipa se quedó con la jefatura, porque aparece en fechas posteriores ejerciendo el mando. Por ejemplo, en julio de 1572 fue él quien recibió la tasación de Guaquira; el 14 de julio de 1573 asisitió a la posesión del cacicazgo de Cuitiva y el 23 de mayo de 1574 declaró como testigo en un juicio que involucró al cacique de Tota (AGN, *CI* 29, f. 104 r.; AGN, *E* 15, f. 173 r.).

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 576 20/12/12 5:38

psihipqua era el niño llamado Tirguanicipa. Incluso, se llegó a rumorar que don Pedro le había dado mantas al psihipqua de Sogamoso para que lo reconociera como jefe de Cuitiva. Además, todos coincidieron en que estaba mal de la cabeza, porque castigaba a su gente sin ningún motivo, se ponía a gritar por las noches y en varias ocasiones había intentado ahorcarse. El encomendero y el cura doctrinero apoyaron esta versión y agregaron que don Pedro hacía todo esto para no pagar demoras y no acudir a la doctrina. Después de muchos alegatos y complicaciones, la audiencia decidió reconocer a Tirguanicipa como psihipqua y nombró a su padre, el tyba Tobasía, para que gobernara mientras el niño alcanzaba la mayoría de edad.

Otro proceso similar se desarrolló en Sáchica, entre 1574 y 1575 (AGN, *CI* 70, ff. 246 r.-260 v.). Don Pedro, psihipqua del lugar, y algunos tybas presentaron una queja ante las autoridades de Villa de Leyva y Tunja contra un tal Dieguito, quien se quería quedar con el cacicazgo. Contaron que antiguamente gobernaba el psihipqua Tibancha y que al morir este, la sucesión le correspondía a don Pedro, su sobrino. Sin embargo, como era muy pequeño, había gobernado su tío Sisauria hasta hacía unos doce o trece años, cuando le entregó el poder al heredero con el consentimiento de todos los tybas. Luego, en cierta ocasión en que este se había ido a hacer una fiesta con otros psihipquas, un indio a quien él catalogaba de "esclavo e hijo de esclavos" le usurpó el mando y amenazó a los tybas y a toda la gente como un "cruel tirano". Les decía que tenía un mandamiento del presidente de la audiencia que lo facultaba para nombrar alguaciles y construyó una cárcel donde solía llevar a la gente.

El alcalde de Villa de Leyva interrogó a los tybas, quienes apoyaron a don Pedro y aseguraron que Dieguito era hijo de Guayba, una india esclava natural de Fúquene, cuyo nombre significaba "extranjera", "de otra parte". El caso fue remitido a la audiencia y se comisionó a un oidor para que viajara a Sáchica a investigar. Cuando llegó, reunió a todos los tybas para que discutieran entre ellos y llegaran a un acuerdo sobre quién era el legítimo sucesor. Después de un rato concluyeron que el "señor natural" debía ser un hombre llamado Suamia, quien estaba allí presente, porque era hijo de Chisgay, la hermana mayor de don Francisco, el último psihipqua difunto. A don Pedro no le correspondía, pues era hijo de una hermana menor, y tampoco a don Diego, porque era un tyba sin parentesco con el anterior. Sin embargo, reconocieron que lo habían designado como jefe durante un tiempo, pero solamente por la ausencia de don Pedro y porque sabía mandar.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 577 20/12/12 5:38

El encomendero, al ser consultado, estuvo de acuerdo con ellos. Entonces el oidor les preguntó, en frente de toda la comunidad, si querían recibir a Suamia como psihipqua y todos asintieron. Enseguida fue nombrado y se les ordenó a todos obedecerlo. A continuación Suamia manifestó que quería ser cristiano y pidió que lo bautizaran como don Sebastián. Finalmente, el oidor habló con don Pedro y don Diego, quienes aceptaron sin discutir la decisión de la comunidad y dijeron, mientras se abrazaban, que volvían a ser amigos y no querían seguir peleando.

Entre los casos en que la autoridad del cacicazgo fue cuestionada porque resultaba incómoda para los encomenderos y ciertos sectores de la comunidad podemos destacar tres, que curiosamente se desarrollaron al mismo tiempo, entre 1574 y 1575. Fueron juicios a los cuales ya se hizo alusión en varias oportunidades y que involucraron a los psihipquas de Tota, Tibasosa y Turmequé.

En el primero, don Diego Combajachoca demandó a su encomendero por malos tratos y este contestó demandando al psihipqua por ser idólatra y tirano. Oficialmente, quienes se enfrentaron ante el tribunal fueron el psihipqua y el encomendero, pero a medida que se desarrolló el pleito se pudo apreciar que, en el fondo, lo que había era una lucha por el poder protagonizada por dos sectores de la comunidad. Por un lado estaba don Diego, quien había heredado el mando hacia 1569 de su tío Unicón y tenía buenas relaciones con el encomendero. Pero había un grupo de tybas liderado por un tal Pajarisa, que no estaba muy conforme con aquel y trató de enemistarlo con el encomendero. Pajarisa le contó al encomendero que el psihipqua anterior había dejado mucho oro escondido y que don Diego y sus tybas mantenían algunos santuarios con riquezas escondidas. Al saber esto, el español le reclamó al psihipqua y llegó con este a un acuerdo para repartir el oro del difunto. Ambos lo buscaron e incluso torturaron a las mujeres de este para que confesaran dónde lo había guardado. Pero a partir de aquí las versiones son muy confusas y contradictorias y resulta complicado saber qué pasó.

El psihipqua y el encomendero se acusaron mutuamente de no cumplir con lo pactado y de quedarse con el botín. Además, el segundo alegó que don Diego se enojó porque le había quitado un ídolo que tenía en un santuario y que debido a eso lo denunció por malos tratos. El psihipqua, por su parte, lo negó todo y aseguró que era el encomendero quien se había enojado por sus quejas. Después de muchas idas y venidas al tribunal, diligencias interminables, gastos en abogados y sobornos y grandes peleas con Pajarisa y sus

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 578 20/12/12 5:38

aliados, la audiencia decidió no proceder contra ninguno, mediar entre ellos y ordenarles que se reconciliaran. Al final, don Diego conservó su cacicazgo, el encomendero se libró de los cargos y Pajarisa dejó de cuestionar la autoridad del psihipqua (AGN, *CI* 29, ff. 1 r.-327 v.; AGN, *VB* 4, ff. 370 r.-540 v.).

Los casos de Tibasosa y Turmequé se iniciaron simultáneamente en 1574, también a raíz de las quejas que pusieron los caciques contra sus encomenderos. Como en el caso anterior, ambos encomenderos contestaron acusando a los jefes de tiranos y usurpadores. Luego buscaron dentro del grupo de tybas e indios principales a quienes pudieran tener derecho a ocupar el cacicazgo y los convencieron para que cuestionaran la legitimidad de los jefes ante los tribunales españoles. El ingrediente especial que tuvieron estos dos juicios fue que el cuestionamiento se hizo sobre la base del hecho de que los dos psihipquas eran mestizos y, por lo tanto, tenían prohibido convivir con los indígenas. Al principio los casos se tramitaron por separado, pero luego la audiencia decidió reunirlos para formar un solo expediente. Vale la pena detenerse en los detalles de ambos procesos, porque resumen e ilustran todos los temas que se han venido tratando en esta sección.

Don Alonso de Silva era el hijo natural del conquistador Francisco de Silva y de una hermana del psihipqua de Tibasosa[11]. Se había criado en el ambiente de su padre y recibió una buena educación, lo que le permitió volverse escribano y ocupar cargos relativamente importantes, a pesar de su origen ilegítimo. A comienzos de 1571 era oficial del secretario Diego de Robles, de la audiencia de Santafé, y vivía en la capital del Nuevo Reino, dedicado a tramitar documentos en el alto tribunal. Estaba intentando que la corona lo legitimara y lo nombrara escribano real de las Indias. En marzo de ese año un tyba de Tibasosa se presentó en la corte con una petición en la que decía que la gente de su pueblo lo había enviado a Santafé para que le llevara a su cacique, a quien ya le habían pedido antes que asumiera el cargo, pero siempre "los traía en palabras". Si no hubiera sido hijo de cristiano ya habría estado gobernando, porque era hijo de la hermana mayor del jefe.

Unos días antes se habían reunido todos los indios principales en el cercado del cacique para tomar esta decisión. Les pedían a las autoridades que le

[11] La información sobre este pleito se encuentra dispersa en tres expedientes: AGN (*CI* 37, ff. 251 r.-506 v.); AGN (*CI* 61, ff. 14 r.-194 v.); AGN (*EP* 3, ff. 800 r.-897 v.).

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 579 20/12/12 5:38

ordenaran a Silva aceptar el cargo y "volver por ellos"; es decir, trabajar por su bienestar, tal como lo hacía por otras personas que ni siquiera estaban sujetas a él. No lo habían pedido antes, pues creían que por tratarse de un hijo de cristiano no podían hacerlo, pero ahora les habían dicho que no importaba y estaban muy contentos. Afirmaron también que el psihipqua en ejercicio, llamado Cuique o don Martín, era un hombre viejo que ya estaba cansado. Había heredado el cacicazgo de su hermano Suagamamoso, quien murió durante la epidemia de viruelas de 1559. Ahora quería que le llevaran a su sobrino para entregarle el mando. Sin embargo, el mismo día el encomendero de Tibasosa, Miguel Holguín, presentó un documento en el cual trataba de impedir que fuera cacique, con el argumento de que debía defender los derechos de don Martín, el verdadero jefe, quien no podía ser despojado sin ser vencido en juicio. La audiencia ordenó entonces hacer una investigación para aclarar el asunto.

Pocos días después don Alonso respondió a los requerimientos de los indios y de la audiencia. Presentó un escrito en que les recordaba a los jueces que las leyes ordenaban respetar los usos y costumbres de los nativos cuando no iban contra la religión. Contó que antes no había aceptado el cacicazgo por estar ocupado con los asuntos de la secretaría de la audiencia, pero ahora había decidido hacerlo para favorecer a su gente. Por lo tanto, pidió que lo nombraran y anexó una cédula real en la cual se ordenaba que en los procesos en los que alguien reclamara derechos sobre un cacicazgo se procediera con mucha rapidez.

Los oidores aceptaron su petición. Don Alonso tomó muy en serio su nuevo cargo y empezó inmediatamente a "volver" por su gente. En los días siguientes hizo varias diligencias para evitar que Holguín siguiera castigando a los indios y obligándolos a trabajar en exceso. También pidió revisar la tasa de los tributos, para verificar si lo que pagaban era lo establecido legalmente. Además, logró que la justicia de Tunja liberara a unos indios a quienes Holguín había hecho encarcelar por no pagarle a tiempo las demoras y se hizo acompañar de un escribano para que certificara los maltratos. Todas estas cosas enfurecieron al encomendero, quien se negó a reconocer a Silva como cacique y siguió tratando de convencer a don Martín para que lo demandara. Pero Silva se le adelantó y se presentó ante las autoridades con el anciano y con don Juan, psihipqua de Sogamoso, quienes declararon que lo apoyaban.

Holguín estaba presente en la diligencia y se retiró enfurecido. A continuación obligó a don Martín a firmar un poder y redactó una petición a

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 580 20/12/12 5:38

nombre de este, para que lo ampararan en el cacicazgo y le prohibieran a don Alonso hablar con sus indios[12]. Luego le ordenó que regresara a su pueblo. Pero el anciano no lo hizo. Un escribano de Tunja dio fe de que don Martín y otros catorce hombres se habían reunido en una plazoleta de la ciudad para mostrar su apoyo a Silva y reconocerlo como cacique. Además, denunciaron que el encomendero los había encerrado en un cuarto y solamente los dejó salir cuando dijeron que no iban a apoyar a don Alonso. Las autoridades de Tunja aceptaron estas declaraciones y aprovecharon la presencia de las gentes de Tibasosa para hacer la ceremonia de posesión. Durante los días siguientes otros tybas fueron a rendirle homenaje al nuevo jefe y aprovecharon para poner más quejas contra el encomendero.

Holguín buscó el apoyo de otros encomenderos de Tunja, a través del cabildo, y logró que el procurador de la ciudad se encargara del caso y se dirigiera a Santafé. Fue este procurador, Juan Rodríguez Parra, quien utilizó por primera vez el argumento que a la larga se convirtió en el tema central del proceso. Dijo que estaba prohibido que los mestizos convivieran con los indios, debido a los males que les causaban por ser inclinados al vicio, el delito y todos los defectos propios de una población que no se sujetaba a las normas. Entonces, por la misma razón, se debía prohibir que un mestizo llegara a ser cacique. Además, si Silva lograba lo que pretendía, sería un mal precedente y se levantarían todos los mestizos del reino. Algunos testigos citados por Holguín y el procurador aseguraron que era tanto el poder que Silva tenía sobre los indios que estos se ponían a gatas para que él pudiera subirse a su caballo y él los trataba peor que a esclavos. Además, según dijeron, hacía por lo menos cuatro años que estaba tratando de ser jefe dándoles regalos a los psihipquas de la comarca para que lo reconocieran.

Durante los días siguientes se presentaron peticiones de ambas partes y el encomendero siguió actuando como representante de don Martín, a pesar de que el anciano se presentó a desmentirlo en varias ocasiones. Al cabo de

[12] En la notaría de Tunja se encuentra este poder, firmado el 22 de marzo de 1571. El documento dice que compareció un indio medio ladino, quien manifestó ser el cacique del repartimiento de Tibasosa y llamarse Martín. Se usó a una intérprete de nombre Teresa, porque sus palabras no eran muy claras. Dijo que le daba poder al procurador Alonso del Valle, de la Real Audiencia, para que lo amparara en la posesión del cacicazgo que tenía desde hacía más de catorce años y que le quería quitar un mestizo a quien "no le venía de derecho" (AHRB, *NS* 14, ff. 257 r.-257 v.).

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 581 20/12/12 5:38

algunos meses de diligencias, a mediados de 1571 la audiencia terminó amparando a don Alonso en su cacicazgo, pese a la oposición de su encomendero, y el asunto pareció terminado.

Sin embargo, tres años después Holguín volvió a la carga e hizo un segundo intento por quitarle el cacicazgo aliándose con un linaje de Tibasosa que había sido desplazado del poder y con el encomendero de Turmequé, quien tenía un problema similar con el mestizo don Diego de Torre. A mediados de mayo de 1574 presentaron una petición conjunta para que la audiencia declarara que ningún mestizo podía ser cacique. Don Alonso se defendió alegando que este asunto ya era cosa juzgada y nada tenía que ver con el pleito del cacique de Turmequé. No obstante, la audiencia decidió reabrir el caso.

Se rumoraba que la justicia había favorecido antes a Silva porque era protegido del presidente Andrés Díaz Venero de Leyva, pero ahora que aquel ya no estaba, los oidores buscaban anular sus decisiones y vengarse de quienes habían sido sus aliados. Don Alonso se encontró así en medio de una retaliación contra los amigos del expresidente de la audiencia. Su estrategia se dirigió entonces a tratar de detener el juicio alegando que era "pobre de solemnidad" y no tenía con qué pagar jueces y abogados. Según contó, durante los tres años que fue cacique no le pidió nada a su gente, pues para hacerlo debía cumplir con ciertos ritos antiguos y él no quería fomentar la idolatría. Solamente se había ganado la vida "con su pluma".

La audiencia aceptó su pobreza, pero no detuvo el juicio y nombró a un procurador de pobres para que lo representara sin costo. Holguín y su procurador insistieron en el argumento del mestizaje. Dijeron que los visitadores siempre habían dado instrucciones para que los mestizos no fueran admitidos en los pueblos de indios y, por lo tanto, no se le debió dar título de cacique a Silva sin haber consultado al Consejo de Indias. Además, estaba claro que la culpa era del doctor Venero de Leyva, quien había favorecido a Silva para "destruir el reino". Don Alonso respondió pidiendo que llevaran a Santafé a don Martín, pues todo lo estaban haciendo en su nombre, sin que su tío lo supiera, y estaba seguro de que ese no era su deseo. Luego insistió en que el caso era cosa juzgada y mencionó que tenía unas cédulas reales que lo amparaban y le encargaban defender a su gente de los maltratos de Holguín, quien andaba diciendo en Tibasosa que lo tenían preso en Santafé y lo iban a mandar a España. En cuanto al argumento de la inconveniencia de que los mestizos vivieran entre los indios, dijo que esto no se aplicaba en el caso de los sucesores

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 582 20/12/12 5:38

de los jefes, sino solamente en el de aquellos que andaban vagando, sin oficio conocido. Además, mencionó que en otros lugares de las Indias, como en la Nueva España, había caciques mestizos con la complacencia de la corona.

El anciano don Martín se presentó unos días después en la audiencia para desmentir los papeles que habían presentado en su nombre y fue interrogado personalmente. En su declaración insistió en que el cacique legítimo era su sobrino don Alonso y aseguró que toda la gente estaba muy contenta con su gobierno. Solamente había ocupado el cargo mientras el muchacho alcanzaba la edad necesaria y ya quería descansar. El encomendero contestó cuestionando la veracidad de un memorial que don Martín presentó para apoyar a don Alonso. El viejo había dicho que un hombre de Serrezuela se lo había redactado, pero luego confesó que, en realidad, había sido el mismo don Alonso. Por tal motivo, lo encarcelaron unos días, pero luego tuvieron que dejarlo ir a Tibasosa, pues se acercaba el día de San Juan y los indios se negaban a pagar las demoras si no estaban con ellos don Alonso y don Martín.

Durante los meses siguientes los trámites del juicio continuaron. El encomendero insistió en sus argumentos y Silva presentó cartas y otras pruebas para mostrar que había hecho muchas gestiones en favor de su gente y nunca se atrasó con el pago de las demoras. Los últimos meses de 1574 transcurrieron en medio de rumores y acusaciones contra don Alonso y el cacique de Turmequé, cuyos procesos judiciales se empezaron a tramitar en conjunto. Se decía que estaban escribiendo libelos contra las autoridades y los vecinos del reino, pero eso no se pudo comprobar. Aseguraron que todo cuanto habían escrito eran sus testamentos, para entregarlos a unos frailes de su confianza, porque estaban pensando en viajar a España con el fin de presentar su caso directamente ante el rey.

Al comenzar 1575 la audiencia decidió suspender del cacicazgo a don Alonso y encargárselo provisionalmente a don Martín. Sin embargo, en febrero se denunció que Holguín no había permitido que el viejo gobernara y había puesto a otro indio "de su propia autoridad". Como don Martín seguía apoyando a su sobrino, el encomendero buscó una alianza con un linaje que antes había gobernado en Tibasosa. El nuevo pretendiente era un tal Cuxsoydira o don Laureano: un muchacho chontal de dieciséis años, quien aseguraba ser hijo de Nonguega, hermana del psihipqua que encontraron los españoles durante la Conquista, llamado Nomensira, y por lo tanto sobrino de este. Aseguraba que don Alonso era descendiente de Suguenemox o Suagamamoso, quien había sido el

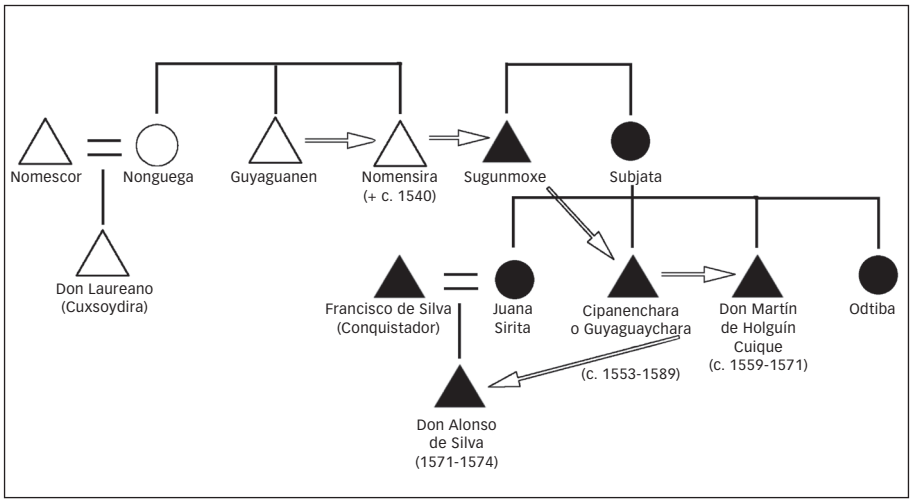
4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 583 20/12/12 5:38

pregonero de Nomensira y después de la muerte de este se había quedado con el cacicazgo. Antes no había reclamado porque estaba muy pequeño, pero ahora quería hacerlo y pedirle amparo a la audiencia. Incluso, dijo que ya los psihipquas de la región lo habían reconocido enviándole regalos y que se había hecho la ceremonia de posesión en su cercado, en la que le habían puesto un bonete.

La situación se convirtió entonces en una disputa sobre cuál era la dinastía legítima de los psihipquas de Tibasosa. Don Alonso y don Martín tuvieron que reconocer que su ancestro Suguenemox había sido un "capitán principal" del jefe que encontraron los conquistadores en 1537, pero en su momento se había quedado con el cacicazgo porque las hermanas de Nomensira eran pequeñas y no tenían hijos. Cuxsoydira, ahora bautizado como don Laureano, había nacido mucho después, cuando su madre había crecido y se había casado. Sin embargo, insistieron en que don Juan, el psihipqua de Sogamoso, no había querido darle a don Laureano un bonete nuevo, como símbolo de reconocimiento, a pesar de las presiones y sobornos del encomendero Holguín.

La figura 21 muestra de una manera más clara la genealogía de los dos linajes que se disputaban el cacicazgo. Se ha puesto en blanco el que estaba gobernando cuando llegaron los españoles y en negro, el de don Alonso, el cual tuvo su origen en el "capitán general" Sugunmoxe. Las flechas indican la forma como fue pasando el cacicazgo desde la época de la Conquista:

Figura 21: Sucesión del cacicazgo de Tibasosa (1574)



Fuente: AGN (CI 37, ff. 251 r.-506 v.; CI 61, ff. 14 r.-194 v.; EP 3, ff. 800 r.-897 v.).

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 584 20/12/12 5:38

Los indios de Tibasosa aún guardaban el recuerdo de un jefe llamado Guyaguanen, quien había gobernado antes de la llegada de los cristianos y al morir le dejó el cacicazgo a su hermano Nomsira o Nomensira. Cuando este murió, aproximadamente en 1540, su hermana Nonguega era una niña pequeña y, por lo tanto, no había sobrinos herederos. Entonces, uno de sus tybas, Sugunmoxe (que también aparece como Suguenemox o Suagamamoso), se apoderó del cacicazgo y gobernó aproximadamente hasta 1553, cuando murió y el mando pasó al hijo de su hermana Subjata, llamado Cipanenchara o Guyaguaychara. Este hombre fue psihipqua durante unos seis años, hasta su muerte en 1559. Ese año la sucesión debía recaer en el hijo de su hermana Juana Sirita con el conquistador Francisco de Silva, pero como este era todavía muy joven e hijo de cristiano, los tybas nombraron a su hermano Cuique, quien luego se bautizó como don Martín de Holguín y gobernó hasta 1571, cuando fue llamado don Alonso de Silva para ejercer el mando.

Se aprecia, entonces, cómo el origen del poder que detentaba el linaje de don Alonso era, aparentemente, un acto de usurpación, sucedido durante los primeros años de la Conquista. Sin embargo, todo se hizo dentro de las normas tradicionales y fue aceptado en su momento como la mejor opción para la comunidad, considerando que Nomsira no tenía sobrinos. El problema surgió cuando su pequeña hermana creció y se casó, varios años después, con Nomescor y engendró a un hijo llamado Cuxsoydira, que en 1574 ya tenía dieciséis años y se convirtió en pretendiente al cacicazgo, basado en su parentesco con el psihipqua muerto en 1540. Así, la audiencia se encontraba ante un dilema bastante complejo y con tres posibles aspirantes al cacicazgo de Tibasosa: don Alonso, don Martín y don Laureano.

El juicio se prolongó durante varios meses, por las peticiones que se hacían de lado y lado y los recursos que interponían los procuradores representantes de don Alonso, el encomendero y don Laureano. Silva intentaba que le dieran más plazos y que las cosas se dilataran, mientras los otros dos presionaban a la audiencia para que tomara una rápida decisión. Finalmente, en octubre de 1575 los oidores fallaron en contra de don Alonso, ordenaron quitarle definitivamente el cacicazgo e hicieron demoler su cercado. A don Laureano tampoco lo favorecieron y, sin dar más explicaciones, determinaron que el mando debía ser devuelto a don Martín y luego pasar a otro de sus sobrinos, que no fuera mestizo. De este modo la audiencia avaló el cambio de linaje gobernante que se

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 585 20/12/12 5:38

dio durante los años de la Conquista, como lo quería la comunidad, y favoreció también los intereses del encomendero.

Don Alonso perdió el mando por ser mestizo, pero mantuvo la esperanza de volver a ser cacique durante los años siguientes, porque su amigo, el cacique de Turmequé, viajó a España para exponerle sus casos a la corona. Sin embargo, todas las gestiones fueron en vano y don Alonso nunca recuperó el poder. A lo largo de los años posteriores trabajó como oficial de los secretarios de cámara de la audiencia, Juan de Alviz e Iñigo de Aranza, y su nombre aparece esporádicamente en la documentación haciendo transacciones comerciales, contratando sirvientes o prestando sus servicios como escribano[13]. Al parecer, siguió trabajando en la audiencia por lo menos hasta 1593, cuando les ayudó a los indios de Guatavita en un pleito en que se oponían al traslado de su pueblo (Palacios 47).

El proceso de don Alonso de Silva estuvo íntimamente ligado al de don Diego de Torre[14]. El cacique de Turmequé es un personaje más conocido que el de Tibasosa; sobre todo, a raíz de los dos viajes que hizo a España para exponer su caso en la corte de Felipe II y por haber quedado envuelto en el gran escándalo que afectó al presidente y a los oidores de la audiencia a finales de la década de 1570[15].

Don Diego era hijo del conquistador Juan de Torre, encomendero de Turmequé, y de una hermana del psihipqua. Fue criado en casa de su padre en la ciudad de Tunja y recibió una buena educación; probablemente, a cargo de los frailes dominicos. Cuando murió Juan de Torre, hacia 1561, la encomienda pasó a manos de su hijo mayor, Pedro de Torre, fruto de su primer matrimonio en

[13] AGN, *NS* 2, ff. 177 r.-178 r., 227 r.-227 v., 382 r.; AGN, *NT* 1, ff. 339 r.-339 v., 372 r.-374 v.

[14] La información sobre este caso ha sido tomada de AGN (*CI* 37, ff. 251 r.-506 v.; *CI* 61, ff. 410 r.-607 v.; *E* 21, ff. 392 r.-594 v.).

[15] La mejor biografía publicada hasta el momento es la obra de Ulises Rojas, *El cacique de Turmequé y su época* (1965). Sin embargo, en este trabajo el autor se concentró en las actividades de Torre posteriores a su primer viaje a España y trató solo de manera muy superficial el pleito por el cacicazgo que aquí nos interesa. Otro trabajo más reciente, que sí trata este proceso e incluso se basó exclusivamente en él, es la tesis de grado en antropología de Juan Felipe Hoyos, "El lenguaje y la escritura como herramientas coloniales. El caso de Santafé y Tunja durante el siglo XVI" (2002). El cacique de Turmequé ha sido, además, fuente de inspiración para cuentos y novelas pseudohistóricas, desde *El carnero*, de Juan Rodríguez Freile, escrito en el siglo XVII, pasando por "El cacique de Turmequé. Leyenda americana" (1869), de la cubana Gertrudis Gómez de Avellaneda, hasta las obras de los escritores boyacenses contemporáneos María Luz Arrieta y Gilberto Abril: *La fuerza del mestizaje o el cacique de Turmequé* (1991) y *La segunda sangre* (1996), respectivamente.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 586 20/12/12 5:38

España. Diez años después, en agosto de 1571, un grupo de tybas y gente común del pueblo de Turmequé se presentaron ante la audiencia, para pedirles a los oidores que le ordenaran al sobrino del psihipqua hacerse cargo del cacicazgo. Según dijeron, se habían enterado de que el muchacho se iba a ir de la ciudad. Los tybas contaron que el difunto psihipqua, don Pablo Sacaraguya, siempre les decía que el hijo de su hermana Catalina debía ser el sucesor. Les pedía que lo respetaran cuando era niño y que le hicieran labranzas, con el fin de comprarle ropa mientras alcanzaba la edad necesaria para gobernar. Cuando don Pablo murió, en 1568, no eligieron a don Diego, pues dudaban de que un mestizo pudiera ser cacique, y decidieron poner como "mandador" a don Diego Moyachoque o Piramaguya, hermano menor de don Pablo, mientras el asunto se aclaraba. Pero luego les aseguraron que habían autorizado que los mestizos fueran caciques y vieron que a don Alonso de Silva lo habían nombrado jefe de Tibasosa.

La audiencia escuchó sus declaraciones, hizo algunas averiguaciones y, al final, decidió aceptar la petición de los tybas. De modo que el 5 de septiembre de 1571 don Diego tomó posesión de su cacicazgo y su cercado. Se generó entonces la curiosa situación de que un hermano era el encomendero y otro, el cacique del mismo repartimiento. En ese entonces don Diego tenía unos veintidós años.

Como en el caso de Tibasosa, parece que no tuvo problemas durante los primeros tres años. Se llevaba bien con su hermano y cumplió sus tareas sin ninguna queja. Pero todo cambió en mayo de 1574, cuando también empezaron los problemas del cacique de Tibasosa. Don Diego presentó una demanda contra el encomendero por malos tratos, cobros excesivos de tributos y otra serie de abusos, la cual fue contestada inmediatamente con una demanda en la que se cuestionaba su derecho a ser cacique. Su hermano argumentaba que las cédulas reales prohibían a los hijos ilegítimos heredar Estados y, por lo tanto, no debía permitirse que un mestizo heredara un cacicazgo. Dijo que el jefe verdadero era un tal Pedro Chitaraguey y pidió que le ampararan sus derechos. Luego acusó a don Diego de ser idólatra, tirano cruel y un agitador que estaba organizando un levantamiento de indios y mestizos. Además, se negaba a pagar las demoras, impedía que los indios trabajaran para él y andaba diciendo que ya no tenían encomendero.

Algunos indios aseguraron que don Diego estaba consiguiendo testigos falsos, a los cuales les enseñaba lo que debían decir ante los "zipas" para perjudicar a su amo, y pidiendo dinero por toda la región, en especial a la gente

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 587 20/12/12 5:38

de Icabuco, con el pretexto de que planeaba viajar a España a quejarse ante el rey a fin de que quitaran a los encomenderos. Los vecinos blancos de Tunja y de Santafé atribuyeron esta actitud a los malos consejos que le había dado el presidente Venero de Leyva, enemigo de Pedro y del fiscal Alonso de la Torre. Pedro buscó enseguida el apoyo de varios vecinos que le habían prestado dinero a don Diego y los convenció de que lo demandaran. La justicia ordenó detener al cacique por no pagar sus deudas y este estuvo un tiempo en prisión hasta que lo soltaron bajo fianza y le dieron la casa por cárcel. Al mismo tiempo, se ordenó que los indios de Turmequé que estuvieran en Santafé regresaran a su pueblo, para evitar algún disturbio.

Don Diego basó su defensa en que los cuestionamientos sobre la legitimidad de su cacicazgo se debían a las denuncias que había hecho por los abusos del encomendero. También acusó al fiscal de estar parcializado, pero este replicó que era una calumnia inspirada por los abogados de Venero de Leyva, quien quería vengarse de él por haber pedido que le hicieran un juicio de residencia. El proceso continuó en medio de acusaciones de parte y parte sobre las irregularidades que se cometían. Por ejemplo, cuando llegó el momento de pagar las demoras, en junio, el encomendero denunció a don Diego por haber instruido a los tybas para que no lo hicieran. La audiencia envió un alguacil a Turmequé, pero no encontró a ninguno de los tybas. La gente que quedaba le contó que don Diego les había ordenado llevar las mantas a Santafé, donde serían vendidas, y con las ganancias pagarían lo que les correspondía legalmente para no ser estafados. El alguacil quedó escandalizado y comentó luego que tenía la impresión de que esa tierra iba a tener que conquistarse de nuevo, porque los indios estaban alborotados.

Don Diego se defendió calificando al alguacil de "paniaguado" del encomendero e indicó que había ido a Turmequé mucho antes de la fecha señalada para el pago de las demoras, que era el día de la fiesta de San Juan (24 de junio). En ese momento estaban empezando a juntar los tributos y prometió pagarlos a su debido tiempo. El encomendero contraatacó citando a declarar a varios vecinos ilustres, así como al arzobispo y a los provinciales de las órdenes religiosas; entre ellos, el cronista fray Pedro Aguado. Todos hablaron mal de los mestizos y consideraron perjudicial la amistad que don Diego tenía con don Alonso de Silva y el expresidente de la audiencia. Algunos mencionaron el rumor de que Venero de Leyva los había hecho caciques a cambio de dinero y se pasaba la vida diciendo "que habría de destruir la tierra".

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 588 20/12/12 5:38

Los trámites del juicio continuaron durante los meses siguientes, en medio de denuncias de sobornos y presiones de ambas partes. Don Diego se negó a seguir pagando las demoras en mantas, con el fin de evitar engaños, e hizo entrega a las autoridades de más de quinientas para que las guardaran mientras se tomaba una decisión sobre la cantidad que debían darle al encomendero, de acuerdo con las cédulas reales. Esto con el fin de demostrar que no estaba intentando evadir el pago del tributo. El encomendero, por su parte, insistió en que debían quitarle el cacicazgo para dárselo a don Pedro Chitaraguey, pues según le habían dicho, los tybas lo habían elegido mediante sobornos y regalos. Algunos testigos indígenas dijeron que la reclamación de Chitaraguey se basaba en que era sobrino de un psihipqua llamado Suaraguya que había gobernado hacía muchos años, tío también de don Pablo Sacaraguya y don Diego Moyachoque, los tíos maternos de don Diego de Torre. Era un hombre viejo que, según una india, dijo alguna vez:

> Ansí que siendo yo el verdadero cacique, porque soy ya viejo, a mí engañó Diego de Torre y lo hicieron a él cacique, y a mí ya no me cavan, y quemaron mi sierra para tomar venados para don Diego y don Diego me engañó y me dio tres pesos de oro. (AGN, *E* 21, f. 557 v.)

Mientras tanto, la audiencia dio la orden de volver a conducir a don Diego a la cárcel real y se le encargó al alcaide que solamente lo dejara salir para ir a las audiencias. El cacique empezó entonces a pedir prórroga tras prórroga, para tratar de reunir testimonios y pruebas a su favor. Al mismo tiempo, el fiscal pidió que no se mezclara el proceso sobre el cacicazgo con el juicio contra el encomendero por malos tratos. Entonces se mandó que las dos causas se tramitaran aparte y se uniera el expediente de don Diego con el de don Alonso.

En septiembre se le permitió a don Diego ir a Turmequé y luego a Tunja, para buscar a unos testigos que iban a declarar a su favor, pero entonces las cosas se complicaron mucho más. Al parecer, hubo una riña que causó varios heridos entre los aliados del encomendero y los de don Diego, quienes estaban acampando a las afueras de la ciudad. Cada bando alegó que el otro había iniciado la pelea. Unos decían que don Diego había llevado más de mil hombres para armar un gran alboroto y, además, les había ordenado a sus tybas asesinar a don Pedro Chitaraguey. El cura de Turmequé había llegado a tiempo para salvarlo, cuando estaban golpeándolo y a punto de ahogarlo. Don Diego

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 589 20/12/12 5:38

lo negó todo y culpó al encomendero de los disturbios. También lo acusó de estar, junto con el fiscal y un grupo de indios, amenazando a la gente de Turmequé diciendo que dentro de un mes "el mestizo ya no sería cacique". Por eso, los testigos que tenía a su favor se habían arrepentido y los plazos se habían vencido sin que se les pudiese tomar declaración.

La audiencia le concedió algunas prórrogas adicionales para que consiguiera más testigos, pero todo fue en vano. Al parecer, casi nadie quería apoyarlo y los términos se vencieron nuevamente, sin que obtuviera ningún resultado. Lo único que pudo hacer fue seguir presentando largos memoriales con sus alegatos.

Durante los primeros días de diciembre las acusaciones del fiscal y el encomendero arreciaron. Entre otras cosas, dijeron que don Diego no era hijo legítimo, sino el fruto de un adulterio, con lo cual quedaba inhabilitado para heredar señoríos, según las leyes feudales. Luego acusaron a don Alonso de Silva de haber robado unos papeles del secretario Diego de Robles sobre la visita de 1562, para llevárselos a don Diego y que este los presentara como prueba de los abusos que se cometían en Turmequé. Después ambos fueron denunciados por redactar un libelo contra los vecinos del reino, a lo cual contestaron que eran sus testamentos y después los habían destruido.

Finalmente, la audiencia determinó en diciembre de 1574 que el asunto debía remitirse al Consejo de Indias. Mientras se tomaba una decisión definitiva, don Diego sería suspendido del cacicazgo y el pueblo de Turmequé sería gobernado por don Pedro. Pero a los pocos días el afectado presentó una larga apelación. Reiteró su derecho al cacicazgo y pidió que consultaran con los indios quién debía reemplazarlo mientras estaba en España. Luego suplicó que lo dejaran volver a Turmequé para despedirse. En esta apelación, don Diego reveló algunos detalles del caso, que hasta el momento no había mencionado. Contó que mucho antes de 1574 había pensado demandar al encomendero, pero no lo había hecho porque en la audiencia había muchos problemas entre los oidores y el fiscal. Sin embargo, cuando ese año llegaron nuevos jueces, decidió ir hasta Santafé a llevar un memorial con sus quejas. Por el camino se encontró con Miguel Holguín, encomendero de Tibasosa, y le contó lo que iba a hacer. El español le pidió el documento y se ofreció a llevarlo personalmente al oidor Briceño. Pero se trataba de un engaño. Lo que hizo fue ir a casa de Pedro de Torre a contarle lo que pretendía don Diego e inmediatamente ambos corrieron a demandarlos a él y a don Alonso, aconsejados por los vecinos

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 590 20/12/12 5:38

de Tunja. Pensaron que si el fiscal los amenazaba con quitarles el cacicazgo se olvidarían de sus quejas.

Don Diego y el encomendero siguieron presentando quejas ante la audiencia durante los primeros meses de 1575. Estas giraron, principalmente, en torno a los abusos en el cobro de tributos. El pleito sobre el cacicazgo se olvidó un poco y mientras tanto el nuevo cacique, don Pedro, y don Diego comenzaron a disputarse la lealtad de los tybas de Turmequé. Algunos se mantuvieron fieles al mestizo, pero otros empezaron a colaborar con el nuevo jefe y el encomendero. Se decía, además, que un indio ladino había ido a pregonar que un oidor desterraría a don Diego y les había dicho: "Mira que el zipa viene a castigaros porque habéis sido bellacos hasta ahora, que es tres años que no trabajáis y ahora ha de quitar el cercado a don Diego" (AGN, *E* 21, f. 524 r.). En efecto, en septiembre de 1575 se envió a un alguacil desde Tunja para que derribara su cercado. Pero en ese entonces el mestizo ya iba rumbo a España.

Don Diego viajó de incógnito, sin el permiso de la audiencia que las leyes exigían, y tuvo que sortear grandes dificultades hasta llegar a su destino. Una tormenta hizo naufragar su barco en las costas de Santo Domingo, donde por alguna razón tuvo que esperar dos años hasta poder continuar el viaje. Se sabe que llegó a Sevilla en 1577 y poco después presentó su caso en Madrid ante el Consejo de Indias.

Cabe considerar que el cacique de Turmequé no fue el único jefe indígena del actual territorio colombiano que viajó a España durante la misma época para presentarle sus quejas a la corona. Se tiene información sobre un cacique llamado don Pedro de Henao, del pueblo de Ipiales, el cual en ese entonces pertenecía a la audiencia de Quito, que viajó a la corte en 1584. Al parecer, presentó varias quejas por los temas ya tradicionales de los servicios personales, el cobro excesivo de tributos, la falta de doctrina, los daños que los ganados hacían en las labranzas, el despojo de tierras y otra larga serie de abusos. También quería ser confirmado en su cacicazgo y que se pusieran algunos pueblos bajo su jurisdicción, al tiempo que pedía volver a instalar un monasterio de franciscanos en su pueblo. La gestión fue exitosa, porque regresó con varias cédulas reales que tomaban medidas sobre todo lo denunciado. Además, estuvo enfermo en Sevilla y la corona se hizo cargo de los gastos de su enfermedad. Volvió con dos criados, un maestro de hacer azulejos y un organista con su familia. Así mismo recibió una ayuda de 500 ducados con el fin de que comprara ornamentos para la iglesia del pueblo y viajó en la nao capitana, con ración completa para él y uno de sus criados (Mira Caballos 164-165).

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 591 20/12/12 5:38

En el caso de don Diego, la corona asumió sus gastos en España y pagó el pasaje para su regreso en 1579, en compañía del visitador Juan Bautista Monzón, quien llevaba instrucciones de investigar los abusos contra los indios y las irregularidades que se venían dando en la audiencia. Aquí empezó otro complejo episodio en su vida, puesto que se vio involucrado en una grave crisis en las esferas del alto gobierno del Nuevo Reino de Granada, por los enfrentamientos entre el presidente, los oidores y los visitadores enviados desde España para sancionarlos. Sin embargo, el análisis de estos hechos se aparta de los objetivos de este trabajo y no nos detendremos en ellos. Autores como Ulises Rojas (*El cacique*) o Esperanza Gálvez (*La visita*) han estudiado con suficiente detalle el tema. Basta con decir que don Diego tuvo que viajar nuevamente a la corte española en 1583 para responder por las acusaciones de traición que le hicieron los vecinos de Tunja y Santafé, quienes difundieron el rumor de que estaba organizando un levantamiento general de indios y mestizos. Don Diego, que siempre había dado muestras de lealtad al rey e incluso había tenido entrevistas personales con Felipe II, logró demostrar su inocencia y fue absuelto de todos los cargos. No obstante, nunca logró recuperar el cacicazgo y se estableció en Madrid, donde se casó y consiguió trabajo en las caballerizas reales. Su proceso había sido remitido al Consejo de Indias desde finales de 1576, pero la sentencia definitiva solamente se dictó el 17 de julio de 1590, en los términos siguientes:

> Los señores del Consejo Real de las Indias, habiendo visto el pleito del fiscal de su majestad con don Diego de la Torre sobre el cacicazgo de Turmequé que al dicho consejo vino remitido por la audiencia de Santafé del Nuevo Reino de Granada, dijeron que lo pedido y demandado por el dicho don Diego de la Torre acerca de ser restituido al dicho cacicazgo de Turmequé no había ni hubo lugar y se lo denegaron. (AGI, *E* 953)

Don Diego, quien a pesar de todo siguió firmando sus papeles como "el cacique de Turmequé", murió aproximadamente un año después y dejó a una viuda joven en la pobreza y a dos hijos pequeños que no sobrevivieron mucho tiempo. Su hermano, don Pedro de Torre, no tuvo mejor suerte. Durante los años en que el cacique fue acusado de traición y se vio obligado a esconderse en los montes cercanos a Turmequé, para evitar la condena a muerte proferida por la audiencia, los dos se reconciliaron y Pedro terminó en la cárcel por

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 592 20/12/12 5:38

ayudar a su hermano mestizo. Estando ahí se enfermó y murió al poco tiempo. Luego los oidores aprovecharon las denuncias por malos tratos que se habían ventilado durante el proceso para quitarle la encomienda. Al final, el cacicazgo de Turmequé quedó en manos de otro sobrino del difunto cacique don Pablo, llamado don Francisco, primo hermano de don Diego, y el repartimiento se puso en poder de la corona[16].

[16] Esto se deduce porque don Pablo Sacaraguya y don Diego Moyachoque o Piramaguya, tíos de don Diego de Torre, tenían otro sobrino llamado don Francisco, capitán de la parcialidad de Gacha y quien fue, probablemente, el mismo que apareció en 1583 como "gobernador en ausencia de don Diego, cacique" durante la visita realizada por Prieto de Orellana (AGI, *E* 824 A, pieza 6, f. 304 r.).

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 593 20/12/12 5:38

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 594 20/12/12 5:38

CAPÍTULO 16

El problema de los caciques letrados

A finales de julio de 1546 desembarcó en Sevilla don Gonzalo de Huesca, proveniente del Nuevo Reino de Granada. Era la segunda vez que el joven muisca cruzaba el Atlántico. Durante los primeros años de la Conquista su tío, el psihipqua de Guatavita, se lo había entregado a Gonzalo Jiménez de Quesada como símbolo de amistad, para que le sirviera de paje e intérprete. El muchacho, quien apenas tenía unos doce años, permaneció al servicio del conquistador y luego fue llevado a España en 1539, cuando Quesada viajó para arreglar sus problemas ante la corte. Don Gonzalo vivió en España por lo menos cinco años y aprendió a leer y escribir. En 1545 emprendió el viaje de regreso. Hizo escala en Santo Domingo y, finalmente, llegó a Cartagena, más o menos al mismo tiempo que el licenciado Armendáriz, quien iba como juez de residencia. Por alguna razón, se quedó en el puerto a su servicio durante más de un año, sin continuar el camino hacia su tierra. Hasta donde sabemos, don Gonzalo fue el primer muisca que aprendió el arte de la escritura y también, el primero en viajar a Europa. Pero su educación, en lugar de ser una ventaja, terminó volviéndose en su contra. Armendáriz consideró que un indio tan instruido e inteligente podía ser peligroso y lo envió de vuelta para España en los primeros meses de 1546. A mediados de ese año desembarcó en la península por segunda vez y se reunió de nuevo con Quesada (AGI, *E* 1006 A, ff. 140 r.-148 v.).

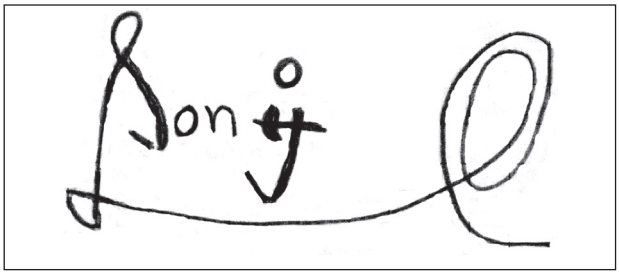
Los psihipquas, tybas o miembros de la nobleza muisca que aprendieron a leer y escribir fueron muy escasos durante las primeras décadas de la ocupación española. La presente sección está dedicada al análisis de algunos casos que muestran la forma como estas élites fueron aprendiendo a usar la escritura

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 595 20/12/12 5:38

en castellano, sobre todo como un medio para litigar en los tribunales coloniales. El tipo de documentos usados en esta investigación determina este sesgo judicial, pero es evidente que la escritura también era usada en otros contextos, acerca de los cuales, desgraciadamente, carecemos de información.

Resulta muy difícil encontrar un texto redactado por los indios, ya que todos los trámites se hacían a través de escribanos y abogados blancos que los representaban, aunque supieran escribir. En algunos casos se puede llegar a saber que alguien era, por lo menos, parcialmente letrado, pues manifestaba que sabía firmar. De hecho, la muestra más temprana de escritura elaborada por un muisca es la firma que estampó don Gonzalo al final de la declaración que rindió en Madrid ante el Consejo de Indias el 29 de octubre de 1546, para defender a su amo de los cargos que le imputaban (AGI, *E* 1006 A, f. 148 r.). Hasta el momento no se han encontrado otras muestras de su caligrafía. Tampoco sabemos cuál fue el destino final de este muisca hispanizado. Hay indicios de que intentó regresar a América en los primeros meses de 1547. La Casa de Contratación de Sevilla le dio licencia para pasar a las Indias el 25 de febrero, pero se ignora si efectivamente llegó a embarcarse. Su rastro se pierde en los archivos a partir de ese momento (AGI, *I* 1964, leg. 10, f. 165 v.).

Figura 22: Firma de don Gonzalo de Huesca (1546)



Fuente: AGI (*E* 1006 A, f. 148 r.).

Hubo muchos nativos americanos que cruzaron el Atlántico desde los primeros años de la ocupación española. Según se dice, el primer cacique que viajó fue don Diego Colón, un jefe de las Antillas, quien llegó a España en 1493, hizo algunos estudios y regresó a América en 1508. Desde México también fueron enviados algunos hijos de caciques, para ser educados en monasterios y escuelas de la península, aunque no se obtuvieron los resultados esperados.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 596 20/12/12 5:38

Los descendientes de la nobleza también hicieron viajes de ida y vuelta para conocer el Viejo Mundo a partir de 1533. La corona los permitió, e incluso los fomentó, con el claro objetivo de alejarlos de sus tierras, para evitar que en el futuro reclamaran el poder que habían perdido. Por eso, trató de mantenerlos en España dándoles honores y medios para subsistir cómodamente. Otros nativos que viajaron fueron aquellos que tramitaron pleitos ante la corte en representación de sus comunidades y los criados que viajaron con sus amos, como don Gonzalo. A muchos de ellos los devolvieron cuando aprendieron la lengua y las costumbres españolas, con el fin de que ayudaran en las tareas de la Conquista. Su número ha sido estimado en varios miles (Mira Caballos 85-89).

Los temores que manifestó el licenciado Armendáriz sobre don Gonzalo eran el reflejo de una forma de pensar, bastante generalizada entre los españoles, sobre los problemas que causaban los indios letrados. El 1.º de abril de 1546, estando en Cartagena, el licenciado envió una comunicación a la corona, en la cual contaba que los vecinos de la ciudad le habían pedido

> que en ninguna manera consintiese que el dicho indio fuese a su natural, por cuanto sería parte para destruir la tierra, a causa de ser tan ladino y haber estado en España muchos días y haberle oído cosas de mucho entendimiento y agudeza, y tanto, que si no le hubiera visto en el tiempo que en mi casa lo he tenido, que ha sido más de un año, no lo pudiera creer. (AGI, *CN* 5103 cit. en Friede, *Documentos* 8: 139, doc. 1828)

Entonces decidió ponerlo al servicio del caballero Alonso Dávila, quien iba para España, con el encargo de dejarlo allá. Un año después el Consejo de Indias le reclamó por haberlo hecho y el licenciado contestó desde Santafé para explicar nuevamente sus razones:

> hícelo porque estuvo en mi casa mucho tiempo y fui informado del daño que hacía tan mala habilidad en esta tierra. Y después que a ella he llegado lo he visto tan por experiencia, que no me pesa de lo hecho, porque era sobrino de un principal cacique llamado Guatavita, porque no es poca parte para hacer que los indios de esta provincia de Santafé no sirvan cuando él quiere que no lo hagan, y hasta ahora nunca quiere. (AGI, *ASF* 16 cit. en Friede, *Documentos* 9: 15-16, doc. 1906)

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 597 20/12/12 5:38

Armendáriz se refería a los problemas que había tenido debido a los levantamientos organizados por el psihipqua de Guatavita. Suponía que si el jefe recibía consejos y asesoría de su sobrino, los alzamientos contra la corona podrían llegar a alcanzar dimensiones preocupantes. Temía particularmente que en el Nuevo Reino se desatara una rebelión como la que lideró el cacique Enriquejo o Enriquillo en la isla de Santo Domingo, entre 1519 y 1533, y así se lo manifestó a sus superiores[1].

La corona española tuvo siempre una posición ambigua con respecto a la educación que debían recibir los indígenas americanos y, sobre todo, sus dirigentes. Se veía como algo positivo que aprendieran la lengua y las costumbres españolas. El catecismo no tenía discusión: de hecho, era la principal obligación de la monarquía católica y el argumento central que justificó toda la empresa colonizadora (Pagden, *La caída*; Pagden, *Señores*). Pero las ventajas de aprender otras cosas, como las letras, que abrían la posibilidad a los nativos de acceder a saberes más especializados, no eran muy claras. Los libros podían contener ideas peligrosas, que incitaban a la rebelión o a las idolatrías. Además, la escritura era un medio para difundir opiniones sobre el proceso de conquista que eventualmente alimentarían la propaganda antiespañola, o podía ser usada para enredar a los colonizadores en interminables juicios ante los tribunales.

Estas opiniones están claramente expresadas en un memorial redactado en 1588 por un sacerdote peruano, escandalizado por la educación que tenían algunos caciques ladinos que compraban tratados de derecho para escribanos, como el de Monterroso, y códigos como las Siete Partidas para aprender a litigar[2]. El cura opinaba que "quien tiene codicia de querer saber hacer una petición y estudiar leyes para hacer mal, también la tendrá mañana de querer saber interpretar el Evangelio". Luego criticaba en estos términos el deseo que tenía un kuraka de que su hijo estudiara en Salamanca: "según la diligencia

[1] Enriquillo se hizo famoso a raíz de una novela escrita por Manuel de Jesús Galván, titulada *Enriquillo. Leyenda histórica dominicana (1503-1533)* (1892), que lo convirtió en un mito nacional dominicano y en el símbolo de la resistencia indígena. Después de entregar las armas y ayudar a combatir a otros caciques que siguieron luchando, Enriquillo se estableció en la Villa de Azúa, donde murió en 1535 (Barral 53-64).

[2] Se refiere a la obra de Gabriel de Monterroso y Alvarado, *Práctica criminal y civil: instrucción de escribanos* (1566), y a la recopilación de leyes de Castilla ordenada por el rey Alfonso el Sabio en el siglo XIII, que sirvió de base para los códigos posteriores.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 598 20/12/12 5:38

que este cacique quiere hacer en su hijo, que un día de estos le pretenderá hacer oidor y otro día gobernador" (Alaperrine-Bouyer 156).

Por eso, los proyectos educativos que se diseñaron en toda América hicieron énfasis en la transmisión de la doctrina cristiana, la lengua y las primeras letras, pero no fueron más allá. El latín y la gramática, por ejemplo, se asociaban al ejercicio del poder y no se quería que los indios tuvieran esta tentación. Al final de todos los debates y experimentos que se hicieron en América, sobre todo en la Nueva España, se decidió cerrarles el acceso a la educación superior y al sacerdocio. Las letras y el saber más avanzado de la época debían ser asuntos reservados exclusivamente a los sectores blancos dominantes[3]. Las manifestaciones de esta desconfianza hacia los indígenas letrados y en especial frente a los miembros de las élites son frecuentes en la documentación consultada. Por ejemplo, en 1575, el hecho de estar aprendiendo a escribir con una cartilla le trajo al psihipqua de Tota, según él, problemas con su encomendero, quien constantemente le decía "que no ha menester caciques que sepan leer ni escribir, porque echarán a perder el pueblo" (AGN, *VB* 4, f. 529 v.).

A pesar de todo, algunos psihipquas, tybas y otros miembros de la élite muisca llegaron a tener una educación aceptable, en especial para poder actuar en los tribunales coloniales, ya que era una de sus principales obligaciones como representantes de sus comunidades. Los casos de los caciques mestizos de Tibasosa y Turmequé muestran la gran ventaja que significaba para un grupo que sus jefes fueran ladinos y letrados, pues podían obtener mejores resultados en sus enfrentamientos judiciales. Por eso, don Diego de Torre agradecía al cielo el haber aprendido el arte de las letras diciendo: "pues fue Dios servido que yo sé leer y escribir y con ello hago lo que puedo", en un momento en que estaba en la cárcel y ningún procurador quería ayudarle (AGN, *E* 21, f. 409 r.).

Los psihipquas viejos procuraban que sus herederos aprendieran por lo menos algo de castellano y fueran lo suficientemente ladinos como para que se supieran mover en el mundo de los blancos, aunque en la mayoría de los casos no eran letrados. Por ejemplo, hacia 1569 el psihipqua don Luis de Némesa llevó a su sobrino y heredero para que hablara por él ante las autoridades, pues no

[3] Sobre el proceso de constitución de los sectores letrados dominantes en México se puede consultar el trabajo de Magdalena Chocano, *La fortaleza docta. Élite letrada y dominación social en México (siglos XVI-XVII)*. Carecemos de estudios similares acerca del Nuevo Reino de Granada.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 599 20/12/12 5:38

entendía bien el español, en el marco de una diligencia relacionada con la posición destacada que quería ocupar en la procesión del Corpus Christi. Cuando le dieron el poder a su procurador, el escribano anotó:

> para lo cual dijo el dicho Pedro indio capitán que él y el dicho cacique le daban el dicho poder, y el dicho cacique meneaba la cabeza para abajo, dando a entender que así como el dicho Pedro capitán lo decía, así él también lo decía. (AGI, *ASF* 82, núm. 8, f. 158 v.)

Se han encontrado muy pocos documentos redactados por muiscas durante el periodo que cubre esta investigación. Dentro de los miles de folios que se han revisado, aquellos de los cuales se puede afirmar con certeza que fueron redactados por indios no pasan de una decena. Por lo tanto, son piezas muy valiosas, cuyas características especiales merecerían un análisis mucho más detallado y calificado del que aquí se puede hacer. Infortunadamente, aún no se han hecho investigaciones sobre este tema en relación con el Nuevo Reino y todavía estamos lejos de lo que se ha avanzado en otras partes.

Lockhart, por ejemplo, ha llevado a cabo algunos estudios sobre los textos en castellano redactados por indígenas nahuas en proceso de hispanización y ha encontrado en ellos algunas características que también se observan en nuestro caso: 1) sustituciones de sonidos, como la /d/ por la /r/ o la /o/ por la /u/; 2) conservación de algunas estructuras gramaticales de la lengua indígena capaces de hacer que un texto en castellano sea incomprensible si no se tienen en cuenta; 3) intentos por reproducir en español expresiones idiomáticas; 4) ausencia de algunas preposiciones como *en* o *a* (463). Más adelante veremos que en los textos redactados por muiscas se pueden apreciar otras características.

Cabe señalar que la documentación consultada también ha permitido detectar que en el español hablado por los nativos había muchas influencias del muysccubun. Esto se aprecia en los testimonios orales rendidos ante las autoridades y que los escribanos anotaban escrupulosamente. El habla que quedó consignada de esta forma es, sobre todo, la de los intérpretes que traducían los testimonios dados por otros indios en el marco de los juicios.

Se puede notar, por ejemplo, una tendencia a contar con un sistema de base vigesimal, parecido al de grupos mesoamericanos como los mayas o los nahuas. Cada veintena era denominada *hueta*, *güeta* o *veinte*. Incluso los blancos les hablaban en estos términos a los indios, para hacerse entender.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 600 20/12/12 5:38

Así lo hizo en 1558 el capitán Juan de Céspedes, cuando estaba hablando con los psihipquas de Fumeque y Chiguachi para que se reconciliaran. Les dijo que aquel que no cumpliera el trato sería multado con "cinco huetas" de mantas (AGN, *E* 30, f. 334 v.)[4]. Otros ejemplos provienen de las declaraciones de un indio en 1560, quien hablaba de los "cuatro veintes" de cargas de maíz en mazorca y seco que tenía, o de las declaraciones de los indios de Turmequé en 1575, ante un oidor de la audiencia, sobre los tributos que pagaban, en las cuales tomaron granos de maíz que representaban "veintes" para indicar que las 2 parcialidades pagaban 46 veintes y 38 veintes de mantas, respectivamente (AGN, *CI* 49, f. 785 v.; AGN, *E* 21, f. 420 v.).

De vez en cuando también aparecen formas de contar el tiempo que, seguramente, son de origen prehispánico. Así, en un pleito entre los psihipquas de Soativa y Tibitó, en 1560, todos los indios que declararon midieron el tiempo por lunas, como equivalentes a los meses de los cristianos (AGN, *CI* 49, ff. 781 r.-856 v.). Y en 1558 el psihipqua de Meusa, quien declaraba en el pleito entre Fumeque y Chiguachi, aclaró que entre ellos los años tenían diez lunas o meses (AGN, *E* 30, f. 348 v.). Además, algunas veces se encuentran expresiones extrañas, las cuales pueden ser idiomáticas o reflejar, incluso, mezclas entre las creencias religiosas prehispánicas y las católicas, como "desde que Dios amaneció al mundo", "desde que salió el sol al mundo" o "desde que Dios creó al sol", que usaban las gentes de Sogamoso hacia 1586 para referirse a hechos ocurridos en tiempos muy remotos (AGN, *E* 14, ff. 339 r., 400 r.-400 v., 403 v.).

Si bien los textos redactados por autoridades muiscas son muy raros y extremadamente difíciles de analizar si no se tiene la formación lingüística necesaria, se pueden hacer algunas observaciones generales sobre el corpus disponible. Ojalá estas líneas sirvan para animar a otros investigadores más calificados a abordar este interesante tema. A continuación se harán algunos comentarios sobre los textos que se han encontrado, con la salvedad de que se dejaron de lado los que fueron redactados por los mestizos don Alonso de Silva y Diego de Torre entre 1571 y 1575, porque su nivel de educación formal se alejaba mucho del promedio. Aquí solamente nos ocuparemos de aquellos

[4] Juan Felipe Hoyos también ha llamado la atención sobre este detalle. Acerca del sistema vigesimal que usaban los muiscas y otras comunidades hablantes de lenguas de la familia chibcha se puede consultar el artículo de André Cauty, "L'allatif, le sociatif… et le pied. Changement de type sémiotique en numération parlée chibcha".

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 601 20/12/12 5:38

personajes que se formaron en ambientes más tradicionales. En estos casos se ignora cómo aprendieron a leer y escribir, pero alguien tuvo que enseñarles. Tal vez otros indios o mestizos alfabetizados, maestros blancos o frailes doctrineros.

El texto más antiguo que se ha encontrado hasta el momento proviene de Chicamocha y data de 1557. Luego hay un vacío y solamente volvemos a tener escritos a partir de 1568. Al comenzar la década siguiente se hacen un poco más frecuentes y después de 1575 se encuentran aún más. Se aprecia, entonces, que desde esta fecha la penetración de las costumbres españolas se incrementa en las comunidades y las autoridades indígenas asumen una actitud diferente. Este momento coincide con otros cambios que se han registrado, como el aumento de los bautismos o la mayor participación de dichas autoridades en transacciones comerciales registradas en las notarías.

Los documentos de Chicamocha consisten en dos cartas escritas por el heredero del cacicazgo, un indio ladino y cristiano llamado don Juan, quien se dirigió a las autoridades de Tunja a fin de denunciar a dos soldados españoles que lo habían torturado para hacerlo confesar la ubicación de un santuario y luego se enfrentaron con las gentes que llegaron a ayudarlo. En la pelea murió uno de los españoles y el otro, al que llamaban Calatrava, huyó hacia la región del Río del Oro. Ambas cartas se escribieron en mayo de 1557.

La primera iba dirigida a Juan Rodríguez Parra, encomendero de Chicamocha, y la otra, a un tal Juan Vázquez; probablemente, alcalde de Tunja. Para que el lector pueda apreciarlas, se ha hecho una transcripción literal y modernizada al final de esta obra (véanse anexos, documento 3). Su redacción y su letra son bastante confusas, como es de esperar de alguien que estaba en proceso de aprendizaje. Además, la narración no es fluida, sino más bien un conjunto de frases sueltas, en el orden aproximado en que se desarrollaron los hechos. En la primera, incluso, se percibe que su autor terminó y luego le agregó más cosas. Veamos el texto trascrito de la primera carta, sin modernizar ni alterar la ortografía:

> muy magny. s.
> aqui vino calatrava y otro honbre que no le conozco y unas noche y robo
> a toboque y a unvamirque y le amarro y pregunto si tenia el santiguario
> y vino tanbien aqui en la noche y llevo vn yndio que se dize chicabura y
> los yndios le dieron de pedradas a calatrava y tanbien siete u ocho yndios

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 602 20/12/12 5:38

de chicamocha todos escalabrados del rio nro señor la muy mag^{ca} persona de vmd. guarde de chicamocha oy sabado.

veso las manos
de vmd
don ju^{o}

y tres yndios muertos de oncagua y dos de chicamocha muertos y el caçique no estava y el caçique fue a matar palomas y quando ya y llevan la espada con que le dio a los yndios y porque dijo el otro honbre no le hagays nada y calatrava dijo que dize vmd. y le dio con vna piedra y le echo muerto y el caçique lo a enterrado el caçique y en el rio a donde esta un varque esta dos yn yndios muertos que es de guyanota que venia al mercado y le dio tanbien a vnaguane que esta en guacha.

Al muy mag^{co} y mi señor
Ju^{o} Rrs^{e} parra en tunja
mi señor.[5]

Don Juan le escribió a su encomendero, a quien se refirió como "muy magnífico señor", siguiendo la fórmula usada en la época para dirigirse a las personas con autoridad. Luego pasó a contarle que un tal Calatrava y otro hombre, al cual no conocía, llegaron una noche a Chicamocha y amarraron a dos indios y los amenazaron para que les entregaran un santuario. Después fueron a su propia casa y le hicieron lo mismo. Eso generó una reacción de los indios, que empezaron a tirarles piedras a los españoles, y se formó una pelea en la que hubo varios heridos. Los hombres habían llegado de la región del Río del Oro. Luego de despedirse agregó otras cosas. Contó que el resultado de la riña había sido de tres indios muertos del pueblo de Onzaga y dos de Chicamocha. Con la carta se envió como prueba una espada de los cristianos. El psihipqua no estaba ese día, porque había ido a cazar palomas. Enseguida anotó que hubo una conversación entre los dos españoles. Supuestamente, el que no conocía don Juan le dijo a Calatrava que no les hiciera nada a los indios, pero este se enojó y lo mató dándole con una piedra. El psihipqua, posteriormente, lo enterró. Dos indios muertos permanecían en el río, junto a una canoa

[5] El último párrafo está al respaldo de la hoja, que había sido doblada para enviarla con un mensajero (AHRB, *AHT* 2, ff. 92 r.-92 v.).

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 603 20/12/12 5:38

de un indio que había venido al mercado, y al final agregó que también un tal Unaguane había sido golpeado.

Una característica que llama poderosamente la atención en las dos cartas de Chicamocha es que la narrativa está marcada por la tendencia a reproducir los diálogos de los personajes, algo muy común en casi todos los textos encontrados. Veamos un fragmento de la carta de don Juan a Juan Vásquez, enviada simultáneamente con la anterior. Para facilitar la lectura se han separado algunos párrafos y se introdujo la puntuación que se consideró pertinente, pero sin alterar la ortografía del original. Don Juan brinda aquí más detalles sobre la forma como se desarrolló su conversación con los dos soldados españoles y los hechos posteriores:

> Señor:
> Rreçebi su carta diziendo como era muerto aqui un español. Y es verdad que su conpanero lo mato. Y es la causa que venia diziendo: "yo quiero estar aquí". Y este hombre questa en Tequia[6] no haze nada sino comer y hoder[7]. Y dize: "Yo traygo cartas para bos de Tunja".
> Y dije yo: "¡Amostramelo!".
> Y dijo: "Mañana vendran con las petacas".
> Y dijo el cacique: "¡Mentira es! Digas, ¿si venis de Tunja para que traes espada desenvaynada y rrodela?[8], pues los hombres no han de trae rrodela y espada".
> Y dijo: "¡Veni aca! Yrnos emos halla arriba".
> Y dije: "¿Para que me quereys llevar alla arriba?".
> Y dijo: "Traygo un yndio de Chicamocha huydo que estaba en Honzagua"[9].

6 Quiere decir que Calatrava estaba en ese momento en el pueblo de Tequia.

7 La palabra es *joder*. No es claro en cuál de las tres primeras acepciones que señalan los diccionarios la estaba usando don Juan: 1) voz malsonante sinónimo de coito o fornicación, 2) molestar, fastidiar, o 3) destrozar, arruinar, echar a perder.

8 *Rodela*: escudo redondo y delgado que servía para proteger el pecho mientras se peleaba con la espada.

9 Es el pueblo actual de Onzaga. Nótese que aparece escrito como Honzagua, Honzaga, Onzagagua, Onza, etc.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 604 20/12/12 5:38

Y fuy aver si era verdad y llegue en los aposentos y traya un yndio de Onzaguagua, y no era de Chicamocha sino de Honzagua. Y dijo el hombre barbas vermejas[10]: "Quita la cabuya del pesqueso"[11].
Y dije: "No. Hansi lo an de llevar alla al caçique y el lo quitara".
— "¿Que dezis?". Y diome una coz[12]. Y envie un muchacho a dezir al caçique que me dio una coz. Y e[l] dia de mercado los yndios estaban en el çercado. Y salieron los yndios tras de mi. Los dos hombreys: "¿Para que viene los yndios?".
Y dije: "Vienen conmigo".
Y enpeçome a tomarme y atarme las manos y metiome adentro y dijo: "¡Dezi el oro que tiene el caçique y bueso padre y vos!".
Y dije: "Si yo tubiera oro, yo lo diera a mi señor"[13].
Y diome de cozes y los yndios tomaron sus tiraderas y tiraronle y los yndios estubieron quedos[14], los yndios. Y tubome muy rreçio encima el vanco. Y los yndios se asentaron. Y dijo Calatrava: "Yos quiero dar unas cuentas que traygo de Tunja".
Y dije: "¡Amostramelo!".
— "No lo traygo agora". Y tanbien dijo: "¡Llama al cacique!".
Y dijo los yndios: "¿Para que lo quereys?".
Y dijo Calatrava: "Pa dalle esta espada".
Y acogime yo, ençima el vanco como estaba hablando, y enpeço a dar a los yndios. Y cayose vn yndio muerto y vino atras los otros yndios. Y cayo otro yndio muerto y tres descalabrados de Chicamocha. Y de Honzagua vno muerto y quatro descalabrados de Onza. (AHRB, *AHT* 2, ff. 93 r.-93 v.)

10 De barbas rojas.

11 La palabra es *pescuezo* (cuello).

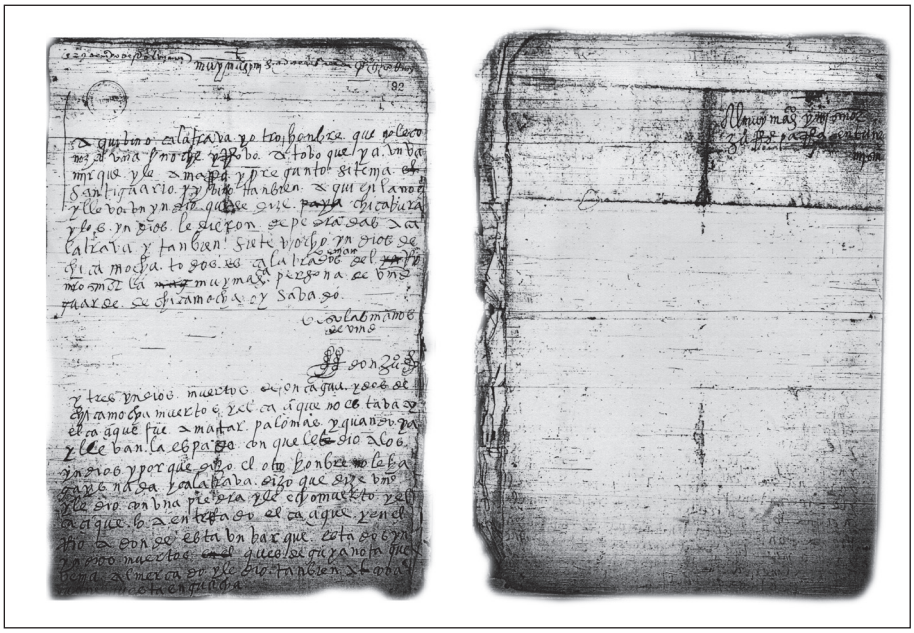
12 *Coz*: patada.

13 Aquí no es claro si lo que respondió don Juan fue que si tuviera oro no se lo daría a él, sino a su encomendero, y por lo tanto es una respuesta desafiante que enfureció a Calatrava, o fue una respuesta sumisa y respetuosa, en la cual le aseguraba que si tuviera oro se lo hubiera dado, dándole un trato de "señor".

14 *Quedos*: quietos, callados.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 605 20/12/12 5:38

Figura 23: Carta del psihipqua de Chicamocha (1557)



Fuente: AHRB (AHT 2, f. 92 r.).

Don Juan hizo un esfuerzo por utilizar los formalismos y la retórica usada en las cartas españolas dirigidas a las autoridades, con expresiones como "muy magnífica persona de vuestra merced" o "beso las manos de vuestra merced". Pero no lo hizo del todo bien, pues en la fecha se limitó a poner "hoy sábado", sin dar ninguna referencia al día, mes o año, que solamente se sabe por la constancia de recibido que anotó después el escribano español.

Sobre la ortografía es poco lo que se puede decir, porque como no existían unas normas claras, los mismos escribanos profesionales de la época eran poco sistemáticos y podían escribir de varias formas una misma palabra. De manera que los usos ortográficos de don Juan no se distanciaban mucho de los de los blancos letrados. Donde sí se puede apreciar una notable diferencia es en la escritura incorrecta de ciertas palabras, que probablemente denota también una pronunciación diferente. Aquí se debe aclarar que solo nos referimos a las palabras que no corresponden al uso de la época, pues las otras, como *ansí*, *mesmo*, *desto*, *dello*, etc., no pueden considerarse como errores o variantes influenciadas por el muysccubun. En las cartas de don Juan se encuentran, entre muchas

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 606 20/12/12 5:38

otras, las siguientes palabras mal escritas: "santiguario" (santuario), "barque" (barco), "amostrámelo" (mostrámelo), "bueso" (vuestro), "acogiome" (cogiome) y "hortalano" (hortelano). También se pueden observar errores de otro tipo, como por ejemplo la falta de concordancia en las personas y los tiempos de las conjugaciones: "Y dijo los indios" en lugar de "Y dijeron los indios".

El siguiente documento fue redactado once años después, en 1568, y proviene de Guaquira (AGN, *CI* 29, ff. 6 r.-6 v.). Es un memorial firmado por el psihipqua Sutanebcipa, pero es muy probable que haya sido redactado por algún indio o mestizo de su confianza, por cuanto él no hablaba castellano. Quien lo escribió tenía buena letra y hablaba bien el español, pero se nota que no era su lengua materna, por los errores gramaticales que cometió con frecuencia. El texto contiene una serie de quejas contra el encomendero Diego Montañez por malos tratos y por querer quitarle el cacicazgo. Entre otras cosas, cuenta que le golpearon a un hijo y a un criado por haber ido a quejarse a Santafé. Además, lo acusa de la destrucción de algunas labranzas y un cercado, en alianza con otros indios del lugar. El lector puede ver el texto completo trascrito en el documento 4 de los anexos. Sus características formales son similares a las de las cartas anteriores, si bien las frases que componen la narración están mejor entrelazadas. La retórica respetuosa también está presente, de un modo a veces exagerado, y enfatiza la humildad con que el psihipqua se presenta ante las autoridades, cuyo poder se magnifica. Esto se aprecia en expresiones como "Yo, muy pequeño vasallo de vuestra señoría". En cuanto a las palabras mal escritas, se destacan entre otras "soplico" (suplico), "vuesa" (vuestra), "onbres" (hombres)[15], "desbareto" (desbarató) o "dodtrina" (doctrina).

Otro texto fue redactado por el psihipqua de Monquirá el 13 de noviembre de 1571 y presentado al visitador Cepeda en la ciudad de Tunja (AGN, *VB* 5, f. 382 r.). Se puede ver en el documento 5 de los anexos. Es una petición bien escrita, con todas las formalidades necesarias y con buena letra, clara pero algo vacilante, como la de un niño que está aprendiendo a escribir. Fueron pocos los errores que se cometieron, como "parasco" (parezco) o "aquie" (aquí). Se asume que el mismo psihipqua redactó la petición, pues era un hombre bastante ladino, que hablaba español. Es probable que haya sido el mismo que quince años

[15] Este no es un problema causado por la falta de unidad en la ortografía castellana, porque los escribanos blancos de la época solían escribir esta palabra con la ortografía actual: *hombres*.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 607 20/12/12 5:38

después fue condenado a muerte y dictó el primer testamento conocido de un jefe de la región, el cual data de 1586. Monquirá decía que un tyba suyo, llamado Fonca o Ucariza, se había ido a vivir con otros indios a un repartimiento vecino; aparentemente, porque Monquirá le había quemado un santuario que tenía. Por lo tanto, le pedía al visitador que le ordenara regresar.

Don Juan, psihipqua de Sogamoso, fue el autor del siguiente texto, que data del 23 de diciembre de 1572 (AGN, *E* 15, ff. 179 r.-179 v.). Se trató de una carta dirigida al encomendero de Cuitiva, Rodrigo Suárez, quien se encontraba en Tunja, para interceder por un tyba llamado Catemejia. El texto completo se puede ver en los anexos (documento 6). Es curioso que el psihipqua lo haya llamado siempre Tupatebe o Tapatebe. Pudo ser otro nombre que tenía, algún apodo o alguna fórmula para tratar a los tybas. Don Juan pedía que no le hicieran mal a este hombre, que había huido de su pueblo porque su cacique, don Pedro, era muy bellaco. Según le contaba, aunque el encomendero había intentado reconciliarlos, don Pedro no quería que esto ocurriera hasta que no le dieran ocho mantas. El tyba quería servirle a su amo, como siempre lo había hecho. Don Juan aseguraba, además, que don Pedro actuaba de manera extraña, porque había azotado a una vieja y a dos niños y luego, por el arrepentimiento, trató de suicidarse.

El tyba estaba en ese momento en la cárcel y presentó la carta como prueba ante las autoridades de Tunja para que lo soltaran. El texto está bastante bien redactado y con buena letra. Se nota que don Juan de Sogamoso era bastante instruido. Tiene la misma tendencia de los demás a narrar diálogos, pero el relato está mejor construido. Sus fórmulas de respeto son bastante exageradas, como "muy magnífico señor que sus manos besa su mínimo criado", y son notables también los votos por su salud y la de su esposa, trato que le daba a un español que ni siquiera era su encomendero. Las palabras escritas de manera incorrecta fueron muy pocas, pero hubo casos llamativos, como "soplicalle" (suplicarle), "meninimo" (mínimo) o "bellaqando" (bellaqueando).

Casi un año después, el 21 de noviembre de 1573, otro indio le ayudó a redactar un documento al mismo tyba en el marco de un pleito distinto que adelantaba. Por ese entonces ya se había bautizado y se llamaba Diego Catemejia. El texto lo hizo un tal Lucas, quien el mismo día elaboró otra petición contando algunos abusos cometidos contra él (AGN, *E* 15, ff. 244 r.-244 v., 246 r.-246 v.). Tenemos, entonces, dos documentos redactados por Lucas, que fueron presentados al presidente de la audiencia (véanse anexos, documentos 7 y 8).

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 608 20/12/12 5:38

En el primer memorial, en nombre del tyba don Diego, se cuenta que tenía una labranza al otro lado de un río desde antes de que llegaran los cristianos. Cuando arribaron, se fue de su tierra y mientras tanto otros indios la ocuparon. En cuanto volvió hubo varios pleitos entre ellos y sus familias. Luego alcanzaron un arreglo, pero en los días pasados habían reñido de nuevo. Lo que quería era que le pagaran por los daños ocasionados.

Este texto, como todos los demás, es bastante descriptivo. Las frases se encadenan unas a otras, sin transiciones. Se cuenta un hecho y luego otro y otro, junto con algunos diálogos entre los personajes. Su característica más importante, se podría decir, es que conserva muchos elementos propios de una narración oral. De hecho, las declaraciones habladas que solían dar los testigos indígenas en el marco de los juicios y que eran anotadas escrupulosamente por los escribanos, se parecen mucho a estos textos. La similitud radica en que en ambos casos las personas que los escribían trataban de reproducir en el papel las mismas palabras que se iban diciendo. Los muiscas letrados aún no manejaban un estilo oral diferente del que usaban para la comunicación escrita. Veamos este fragmento, en que se describe una pelea:

> […] y oy acavaron la dicha labrança y fue mi h^{na} y madre a sembralla y luego fueron los tres hijos. Quando las yndias estavan sembrando se fueron estos tres questan nonbrados a quevrar los palos con q. senbravan la dicha labranza. El mais que senbrava lo deramaron por el suelo y le ronpieron sinco mochilas y con aquellos palos q. les quebraron les dio a las yndias. Como darian a las yndias de este vn ermano suyo y llego a donde estavan las indias y dijo q. por que dava a las yndias. Por q. davan a las yndias, tomo su ermano deste el palo con q. les davan a las yndias. Y despues vino don Martin y dio a su ermano deste y le quebro un braço. Y estava su ermano deste desmayado despues como agora le dio. Y despues vino el honbre questava en la asienda por la mañana y su ermano deste estava muy malo y dijo aquel honbre que ay nos se muriera y que tuviera su coraçon con dios que no tuviese su coraçon con el diablo sino con dios. (AGN, *E* 15, f. 246 r.)

Lo que aquí se cuenta es que la madre, la hermana y tres hermanos del tyba don Diego estaban acabando de sembrar una labranza cuando llegaron tres indios, a quienes antes había mencionado, y empezaron a pelear con ellos. Les quitaron los palos con que sembraban, los rompieron y con los mismos palos

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 609 20/12/12 5:38

les pegaron. Uno de los hermanos protestó porque estaban maltratando a las mujeres, y un tal don Martín lo golpeó, le quebró un brazo y le hizo perder el conocimiento. Luego fue a verlo el hombre que administraba la hacienda y le dijo que no se muriera y que pensara en Dios, no en el diablo.

Lo confuso de este texto es que se trata de una reproducción del flujo del discurso oral. Le hacen falta las pausas, las entonaciones y otros rasgos fundamentales de la conversación cotidiana, que no se pueden registrar con la escritura. Si se introdujera la puntuación necesaria se lograría un poco más de comprensión, pero definitivamente la mejor manera de entenderlo es escuchándolo en voz alta[16]. Nótense, además, algunas expresiones curiosas, como "que no tuviese su corazón con el diablo, sino con Dios".

La otra carta escrita por Lucas tiene una redacción más confusa y acentúa las características señaladas anteriormente. En ella contaba diversos abusos que el encomendero había cometido contra él y pedía volver al lado de sus padres en su pueblo. Lucas era hijo de don Diego Catemejia y presentó sus quejas al mismo tiempo para que la justicia le diera un mandamiento (AGN, *E* 15, ff. 244 r.-244 v.). Veamos el siguiente fragmento, para tener una idea de la redacción:

> […] Que q.ro estar en mi missmo pueblo para dar la demora y el honbre que esta en la asienda dijo q. abri su aposento con la llabe q. yo tenia e de la cajuela y dijo q. saque dos quesos quando la s^{a} menbio a firabotova quando yo me fue lo vido a desir aquel honbre a my señor y dijo que yo avia sacado los dos queso dijo mi señor q. me avia de amarrar q. me avia de asotar ansi me lo dijeron
> Y a vra s^{a} pido q. me pagen mi trabajo y quando mi amo mozava mechan afuera de casa como ayer me dio y me trasquilo y me echo de su casa y vra s^{a} me mande dar vn mandami^{o}
> Lucas.

En el primer párrafo Lucas declaraba que quería irse a su pueblo, para pagar allá los tributos. Luego contaba que el administrador de la hacienda lo

[16] La historiadora francesa Arlette Farge ha señalado la misma característica en algunos textos hallados en los archivos judiciales parisinos del siglo XVIII. En algunos casos, la mejor manera de entenderlos es leyéndolos en voz alta, tratando de imaginarse la forma como fueron enunciados.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 610 20/12/12 5:38

había acusado de abrir su casa con las llaves que tenía y de sacar dos quesos de una pequeña caja. El hombre se lo aseguró al encomendero en cierta ocasión en que la señora (probablemente, la esposa del encomendero) lo envió al pueblo de Firavitoba. Entonces le contaron que su amo había dicho que lo amarraría y haría que lo azotaran. En el segundo párrafo le pedía al presidente de la audiencia, a quien se dirigía como "vuestra señoría", ordenar que le pagaran por su trabajo, pero en medio de la frase insertó una nueva queja: que el día anterior, cuando el amo estaba almorzando, lo habían sacado de la casa, trasquilado y echado de allí. Enseguida retomó la frase inicial y concluyó pidiendo que le dieran un mandamiento; es decir, una orden de las autoridades para que no lo siguieran molestando.

Aunque el texto se comprende con una atenta lectura, la cantidad de errores que contiene lo hace bastante difícil, aun teniendo mucha experiencia con la documentación de la época. Por ejemplo, en la frase "quando yo me fue lo vido a desir aquel honbre a my señor" se nota claramente la falta de concordancia del verbo, que debería estar en pasado, y la confusión entre "vido" y "vino". Otros casos de errores y confusiones que se aprecian en el resto de la carta son "nos" (no), "parga" (paga), "tesgido" (testigo), "quero" (quiero), "star" (estar), "cadal" (cada), "vio" y "vyo" (huyó), "cojeron" (cogieron), "colorata" (colorada), "menbio" (me envió), "mozava" (almorzaba), etc.

De los escritos encontrados, los que siguen son, tal vez, los más interesantes entre los fechados antes de 1575. Se trata de dos memoriales dirigidos a la audiencia, en el marco de procesos judiciales diferentes, pero aparentemente redactados por la misma persona: el psihipqua don Diego Combajachoca, del pueblo de Tota. El primero se hizo el 2 de mayo de 1573 (véanse anexos, documento 9). Fue presentado en nombre de don Pedro, psihipqua de Cuitiva, en el contexto de la demanda que puso aquel contra su encomendero por malos tratos y despojo del cacicazgo (AGN, *E* 15, ff. 102 r.-102 v.). El papel fue escrito y firmado por don Diego, quien probablemente era amigo de don Pedro. Pero como se verá en el otro documento, hay una duda sobre su autor real. En todo caso, la letra es bastante clara, aunque un poco más grande de lo normal, y solamente la gran cantidad de errores ortográficos y gramaticales delata su origen indígena. El papel fue doblado en ocho partes, para entregarlo al mensajero, y en los dobleces se hicieron anotaciones adicionales al texto principal. El destinatario era la corte de Santafé; más específicamente, el presidente de la audiencia, a quien solían estar dirigidos este tipo de memoriales. Lo encabeza

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 611 20/12/12 5:38

la conocida fórmula de "muy poderoso señor" y se termina con la frase suelta "beso las manos", seguida de la firma del autor.

Aprovechando que el texto es corto, podemos mirar con detalle la estructura de la narración. Veamos cómo empieza:

> muy mag^{co} señor
> el casique de coytiva llamado don pedro que llego a esta corto de santafe llegado a tunja vino con le correjido a su pueblo y le dijo al casique que me avia destar en el cercado que se anduviese echo chontal ente los yndios […].

Como cualquier memorial de la época, está encabezado por el correspondiente saludo respetuoso para el presidente de la audiencia. Inicia con el nombre del agraviado y procede a exponer el caso. Dice que llegó a la corte de Santafé y que vino desde Tunja a denunciar que el corregidor le había dicho que se estuviera en su cercado y se mantuviera chontal entre los indios. Eso quería decir que no fuera a la corte a quejarse y siguiera viviendo en paz entre su gente. Nótense las palabras "corto" (corte), "le" (el) y "correjido" (corregidor). Además, la construcción "llegado a Tunja", en lugar de "llegado desde Tunja". También, el cambio de la tercera persona a la primera en "me avia destar", aunque bien pudo ser un descuido y haberse querido poner "se avia destar". El memorial continúa así:

> […] por querer de su amo rodrigo juares mando a los yndios que sacasen el mays del cercado y llevo preso al cacique y dos potros a sogamoso y despues de salido de su pueblo lo que hizo el corelidor quitartle la capa al casique y llevarlo desnudo y llevanlo preso a tunja y dize el correjidor que lo an de asotar en el rrollo y tresquilalle y que se daga mecader por querer de su amo y dize vn yndio que llamado guavto molio vnas yervas con chicha para matallo y a tomado acavado de destetas por cacique […].

Don Pedro denuncia que todo cuanto hacía el corregidor tenía como fin darle gusto a su encomendero, Rodrigo Suárez. Este ordenó que sacaran el maíz de su cercado y se llevó preso al psihipqua. Dos potros que tenía se los mandó a Sogamoso. Cuando iban saliendo del pueblo, el corregidor le quitó la capa, lo llevó desnudo hasta Tunja y lo amenazó con trasquilarlo y azotarlo

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 612 20/12/12 5:38

en el rollo. Al parecer, lo que su amo deseaba era que dejara de ser jefe y se convirtiera en mercader, lo cual era considerado, tal vez, como un oficio propio de gente de baja categoría. La siguiente frase es ambigua. Da a entender que un indio llamado Guauto le contó que su amo intentó envenenarlo con unas hierbas molidas en la chicha, pero también puede interpretarse como que le contaron que Guauto, en complicidad con su amo, intentó matarlo de esa manera. A continuación cambia de tema y anota que habían puesto como psihipqua a un niño muy pequeño (acabado de destetar). En realidad, se trataba de un adolescente de once o doce años. Nótese que el autor tenía problemas con la palabra corregidor, que aquí ya aparece escrita "corelidor". También hay errores en "quitartle" (quitarle), "daga" (haga) y "destetas" (destetar). El memorial concluye de la siguiente forma:

> […] y dize el corejidos hasta que pague ochenta mantas lo han de soltar
> de prision y dize el do pedro por que llego a esta corte fue la cavsa dello
> y por amor de dios haga justisia
> veso las manos
> don dieg^{o}
> señor de
> tota

El autor agregó, entonces, un nuevo denuncio contra el corregidor, a quien acusó de estar pidiendo ochenta mantas para soltar al psihipqua de su prisión. Luego insistió en que esta había sido la causa de su traslado a la corte de Santafé. El texto concluye con una súplica para que se hiciera justicia y con una fórmula de sumisión y respeto. Al mencionar a Dios, el psihipqua se mostraba como cristiano, aunque ni don Diego ni don Pedro lo eran realmente. La expresión "beso las manos", además, aparece suelta, como una fórmula de despedida, que en su forma correcta debería decir "beso las manos de vuestra señoría". Nótese de nuevo que la palabra corregidor tiene problemas ("corejidos"), y el uso incorrecto de la abreviatura para dicho ("do"), que debería ser *dho*.

El memorial fue doblado en ocho partes para enviarlo con un mensajero, pero después el autor decidió adicionar algunas cosas, como una especie de posdata, y en cada doblez escribió unas frases. En la primera sección anotó: "ya le a llevado dieciséis mantas y pideselas agora y dize que no sabe nada". Se

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 613 20/12/12 5:38

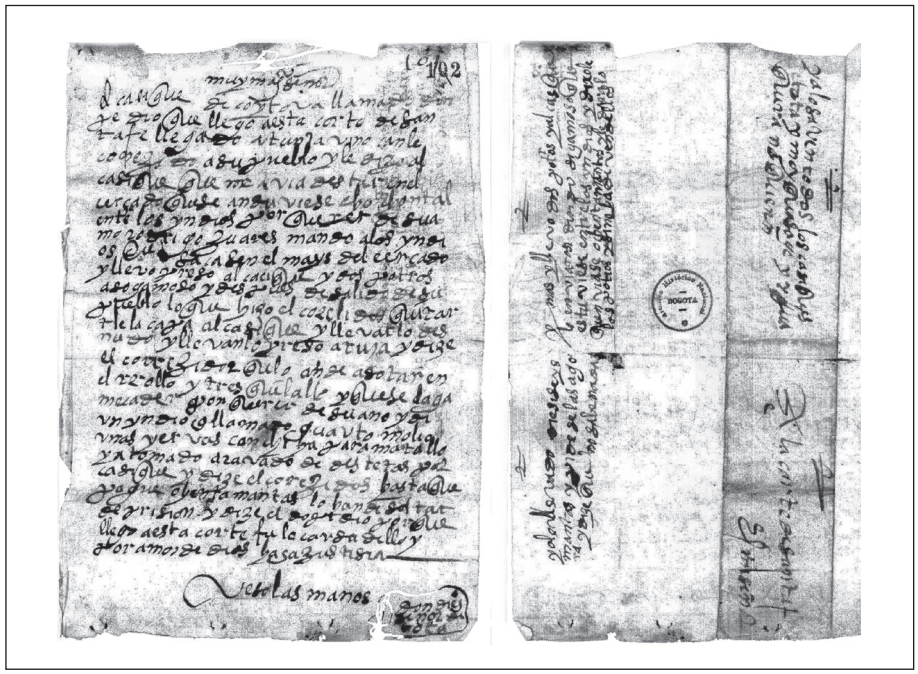
refería a que el psihipqua ya le había dado dieciséis mantas de las ochenta que le pedía el corregidor para soltarlo y a que luego le pidió que se las devolviera pero este le dijo que no sabía nada de ellas.

En el siguiente doblez continuó: "y mas y llevo dos potos y al cacique lo enviaron dindo Sogamoso que estuviese entre los yndios y dixole quenviase ochenta mantas y le daria lo los potros y si no ha de vendellos". Aquí se reiteraba la denuncia sobre los potros que le había quitado y que había llevado al pueblo de Sogamoso, así como la insistencia del corregidor para que permaneciera en su pueblo "entre los indios". Luego insistía en las ochenta mantas que le había pedido y agregaba que de lo contrario no le devolvería los potros y los vendería. Nótese que en la primera ocasión se equivocó en la palabra potros ("potos"). También, en "dindo" (donde), "quenviase" (que enviase) y "lo los" (los dos).

En los siguientes dobleces se anotó: "ya lo saben todos los caciques e tota y moy-quasage y y guaquira no quieren || A la corte de santaf || Es nro señor". El autor del memorial vio la necesidad de indicar que algunos psihipquas de la región se habían enterado de lo que sucedía y estaban en desacuerdo. Mencionó al mismo jefe de Tota, quien aparentemente redactó el texto; al de Moyquasage, que es un lugar no identificado; y al de Guaquira, en las cercanías de Tota. Enseguida, en el último doblez, se puso el destinatario del mensaje, o sea la audiencia, y la fórmula de cortesía que se acostumbraba en el exterior de los mensajes, dirigida al presidente: "es nuestro señor". Nótense la repetición de la *y* antes de Guaquira y la falta de la última letra en Santafé.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 614 20/12/12 5:39

Figura 24: Memorial del psihipqua don Pedro de Cuitiva (1573)



Fuente: AGN (E 15, ff. 102 r.-102 v.).

El otro texto que salió de la pluma del mismo personaje fue un memorial que se presentó el 8 de noviembre de 1574 ante la audiencia, en el marco del pleito que tuvieron don Diego Combajachoca y su encomendero, Diego Montañez (véanse anexos, documento 10). Don Diego había firmado el memorial anterior y la letra de este nuevo memorial es la misma (AGN, *CI* 29, ff. 78 r.-78 v.). Aparentemente, escribió el texto a su nombre, aunque no aparece ninguna firma. Sin embargo, la duda sobre su autoría surge porque en el desarrollo del juicio él mismo contó que el papel lo había escrito un indio o mestizo llamado Juan Rey. El asunto surgió a raíz de la forma tan confusa como está redactado. Cuando los jueces le preguntaron si eran ciertas algunas muertes que se denunciaban en él, don Diego aclaró que no todos los anotados en el papel habían sido asesinados por el encomendero y dijo que el mestizo que escribió el texto se había equivocado (AGN, *CI* 29, f. 82 r.).

Teniendo en cuenta que la persona que redactó el memorial de Cuitiva de 1573 y el de Tota de 1574 es la misma, surgen dos posibilidades. La primera

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 615 20/12/12 5:39

es que el autor haya sido don Diego. En ese caso le atribuyó la autoría del memorial a Juan Rey para que no lo acusaran por haber mentido ante los jueces sobre los supuestos homicidios cometidos por su encomendero. La segunda posibilidad es que el autor de ambos textos haya sido Rey. Si es así, la firma de don Diego en el memorial de Cuitiva solamente podría explicarse como una confusión de Rey, quien, en lugar de poner el nombre de don Pedro, puso el del psihipqua de Tota. Sin embargo, esta sería la posibilidad más remota. Lo más probable es que don Diego haya sido el autor de los dos documentos.

El memorial de 1574 comparte las mismas características generales del anterior, en cuanto a su redacción, ortografía y tipo de letra. Es una hoja escrita por una sola cara, con un contenido bastante denso. Contiene un listado de denuncias, las cuales parecen haber sido anotadas a medida que el psihipqua las recordaba, de manera que cuando se está contando algo, se introduce sorpresivamente otra cosa, pero luego se vuelve sobre el tema inicial o se amplía algo ya mencionado. Veamos un fragmento:

> […] dando la demora me ronpen la mantas y nos hazen mal tramiento y nos echan grillos y persiones. Y diziendo q. lo avian de matar vino uyendo con grillos. Y me tomo tres ollas de oro. Y agora dize dicho Montañes q. le de otra ollo de oro q. tiene. Por eso vine uyendo ante su señoria. Y dando cada mes sien mantas de dies tomines y me ronpe las mantas sin culpa. Y mas a sinco años q. q. no me hazen la lavransa y no me ovedesen los indio por amor de mi amo Diego Montañes. Y le damos sal y pescado y miel y nos maltrata. Y agora dos años me mato vn yndio q. traya pescado y qiero q. me lo q. pagen, el yndio q. mato. Y Sepeda mando q. no dieran sal. Y despues q. paso Sepeda cada año me cogen vn voyo de sal y nos maltratan porq. somos yndios. Pido y suplico nos aga justisia y q. me vuelvan las tres ollas de oro q. me tomo. Y se me mueren de anvre. Y nos les deyan azel vna lavansa q. para sembrar. Y no paran los yndios de dia y de nose sino [¿coger rrosias?] todo el año.

La narración se hace, principalmente, desde la perspectiva de la primera persona. Es el mismo psihipqua quien cuenta lo que le sucedió ("me rompen las mantas"). Pero se cambia, a veces, a la primera persona del plural ("nos echan grillos y prisiones"), e incluso se pasa en ocasiones a la tercera persona, como si hubiera un narrador externo ("vino huyendo con grillos"), aunque

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 616 20/12/12 5:39

puede tratarse de un error gramatical, porque más adelante se insiste en decir "vine huyendo ante su señoría".

Lo que se cuenta es que cuando pagaban las demoras los maltrataban, les rompían las mantas, les ponían grilletes y los mandaban a prisión. El psihipqua huyó y se presentó ante la audiencia, con los grillos como prueba, temiendo que lo iban a matar. Luego se narra que el encomendero le había quitado tres ollas llenas de oro y le estaba pidiendo otra. Enseguida se insiste en que por eso huyó y se presentó ante el presidente de la audiencia. En este punto se retoma el tema de los tributos y se dice que cada mes los obligaban a dar 100 mantas de 10 tomines, es decir, mantas finas, pero se las rompían sin razón. Además, hacía cinco años que sus indios no le obedecían ni le hacían labranzas por orden del encomendero Montañez ("por amor de mi amo").

A continuación vuelve sobre los tributos. Dice que le daban sal, miel y pescado e insiste en que los maltrataba. Hacía dos años había matado a un indio y el psihipqua pedía que se lo pagaran. Entonces cuenta que el visitador Juan López de Cepeda ("Sepeda") había ordenado que no dieran sal durante su visita en 1572 pero desde ese entonces cada año le pedían un bohío lleno de sal, e insiste en que los maltrataban porque eran indios. El psihipqua continuaba suplicándole al presidente que le hiciera justicia y que le devolvieran el oro mencionado al comienzo. Luego aseguraba que la gente del pueblo se estaba muriendo de hambre y que no les quedaba tiempo para hacer sus labranzas, porque trabajaban de día y de noche durante todo el año; con ello buscaba, claramente, obtener la compasión de los jueces. En cuanto a las palabras escritas de forma curiosa, tenemos "tramiento" (tratamiento), "persiones" (prisiones), "ollo" (olla), "deyan azel" (dejan hacer), "nose" (noche), "anvre" (hambre), "yyzo" (hizo), "lavasa" (labranza), "voyo" (bohío), "llelna" (llena), "astaqi" (hasta aquí), etc.

Al mismo pleito entre el psihipqua de Tota y su encomendero pertenece el último documento que hace parte del corpus recogido (AGN, *VB* 4, ff. 450 r.-450 v.). Es una nueva petición, presentada por don Diego en la audiencia en mayo de 1575, pero redactada por un tal Pedro cuya identidad no se aclara, aunque a todas luces era indio o mestizo (véanse anexos, documento 11). Se elaboró durante la segunda parte del juicio, cuando ya el jefe y su amo habían llegado a un acuerdo, pero como los problemas continuaron fue necesario presentar una nueva queja ante las autoridades. El documento iba dirigido al licenciado Francisco Briceño, presidente de la audiencia en ese entonces. Su letra es mucho mejor que las anteriores y la presentación general también lo

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 617 20/12/12 5:39

es. Incluso, es el único documento entre los que se han analizado que lleva la fecha al final. Usa las fórmulas conocidas de cortesía para el saludo y la despedida, aunque en algunos casos exagera y llega aun a construir frases bastante curiosas, como esta despedida: "nuestro señor juez, de la muy ilustre persona de vuestra merced, como por vuestra merced es deseado"; expresión a la cual sigue algo con más sentido: "beso las manos de vuestra señoría".

Como en los otros casos, la petición de Pedro es bastante descriptiva y cuenta en tercera persona las denuncias y los hechos que narra el psihipqua. Dice que por haberse ido a quejar a Santafé, el encomendero se vengó quitándole unas cargas de maíz y quemándole algunas labranzas. Además, lo amenazó de muerte y les pidió las demoras a unos grupos sujetos a Tota en los llanos orientales, sin consultarle a don Diego. Después de la despedida, Pedro anotó otras cosas, a manera de posdata, pidiendo que le devolvieran unas totumas y contando que Montañez había amenazado al psihipqua con trasquilarlo si iba otra vez a la audiencia. La narración reproduce también algunos diálogos de los personajes, como en este fragmento:

> […] y dixo Diº Mendanez: "Que este es cacique, ¿por que va a quexar a Santa Fee". Por eso es que hiçieron este daño, porque van a quexar a Santafe. || Dixo Diº Mendanez: "¡Ttanbien somos aquy como el presidente!".

En otros momentos, la redacción es redundante y repetitiva:

> […] y el yndio Juanyco no mas fue a tierra callente a pedir las demoras que daban a su amo. Syn saber el casique fue a pedir. Sin saber el caçique el yndio juanyco a pedir las demoras, que se lo mando Diº Mendanez.

A pesar de su buena letra, Pedro cometió una gran cantidad de errores y omisiones que dificultan la lectura. Entre ellos se pueden destacar las siguientes palabras: "labran" (labranza), "ynviaron" (enviaron), "mendanez" (Montañez), "amostrar" (mostrar), "tutumas", (totumas), "çaco" (sacó), "callente" (caliente), "juaz" (juez) y "carçela" (cárcel).

Recapitulemos las características comunes de los textos analizados. Su ortografía es mucho más variable de lo que suele verse en otros textos escritos por blancos y, probablemente, reproduce en alguna medida la forma como pronunciaban las palabras unas personas que estaban en proceso de aprender el

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 618 20/12/12 5:39

castellano. Su letra es muy parecida a la de los niños que se inician en la escritura y los renglones tienden a ser torcidos e irregulares. Los muiscas letrados también intentaron reproducir las fórmulas de cortesía propias de las cartas de la época para saludar, despedirse o dirigirse a las autoridades, por lo cual usaron a veces una retórica exagerada. Sin embargo, solían omitir detalles como la fecha o la firma. Su estilo es muy descriptivo, con abundantes narraciones, las cuales consisten casi siempre en una sucesión de frases que cuentan hechos aislados y, frecuentemente, están mal encadenadas.

Otro rasgo llamativo es la tendencia a reproducir los diálogos de los personajes. Se puede decir que son textos muy atados al discurso oral, porque tratan de reproducir el habla cotidiana. Sus autores todavía no manejaban los convencionalismos del lenguaje escrito y trataban, por decirlo de alguna manera, de congelar en el papel lo que una persona contaba de viva voz. En los anexos que se encuentran al final de este trabajo se han transcrito, de la manera más literal que fue posible, los documentos analizados, con otra transcripción modernizada que ayuda mucho para su comprensión. Con base en este corpus y en otros materiales que seguramente todavía no han sido descubiertos en los archivos, se podrán hacer estudios más profundos sobre el interesante proceso de apropiación de la lengua y las letras españolas por parte de los muiscas. Una tarea que sobrepasa los límites de esta investigación y que deberá ser asumida por especialistas más capacitados.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 619 20/12/12 5:39

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 620 20/12/12 5:39

EPÍLOGO

La investigación que acaba de presentarse se concentró en las cuatro décadas que siguieron a la llegada de los primeros conquistadores al altiplano cundiboyacense, al mando del licenciado Gonzalo Jiménez de Quesada. A medida que se iba teniendo una idea más clara sobre los procesos de transformación que vivieron las autoridades tradicionales de los grupos muiscas, se hizo evidente la necesidad de detener el análisis a mediados de la década de 1570. La magnitud de los cambios observados durante aquellos años justifica establecer un corte cronológico que sirva para definir una primera etapa, claramente diferente de lo que sucedió después. El trabajo terminó, entonces, concentrándose en ese primer periodo, que tentativamente se ha ubicado entre 1537 y 1575. Para resumirlo en pocas palabras, fue una época de pocos cambios, pero en la cual se sentaron las bases de lo que serían las sociedades indígenas del altiplano cundiboyacense en los siglos posteriores.

Pero resulta imposible (y, tal vez, incorrecto) tratar de fijar el momento exacto en que se inició esta etapa, que podríamos denominar de la *reorganización del cacicazgo muisca*, así como tampoco se puede establecer una fecha precisa que marque su final. Los procesos que se han analizado se fueron gestando a ritmos desiguales y en diversos momentos; además, implicaron cambios y continuidades que impiden encajarlos dentro de una cronología demasiado rígida. Las fechas mencionadas deben considerarse, simplemente, como orientaciones. Los españoles llegaron al altiplano en 1537, pero los cambios no empezaron inmediatamente. Hubo por lo menos dos años de guerras y negociaciones, durante los cuales la situación fue poco clara para ambas partes. Luego, entre 1539 y 1540, se repartieron las primeras encomiendas, pero se ha visto que esto no significó que la tierra estuviera bajo control total de los recién llegados.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 621 20/12/12 5:39

Desde el punto de vista de los muiscas, esta podría ser una fecha importante, porque es el momento en que los grandes cacicazgos compuestos fueron desarticulados y los encomenderos reemplazaron, de alguna manera, a los antiguos psihipquas mayores, hoas, zipas o usaques. Pero fue realmente a lo largo de la década de 1540 cuando los españoles consolidaron su dominación, y puede considerarse el inicio de las actividades de la Real Audiencia de Santafé, en 1550, como el verdadero comienzo del periodo, por ser la época en que se reportan los últimos enfrentamientos y se organizan las instituciones de gobierno colonial. Sin embargo, el mismo criterio, basado en el establecimiento del control estatal, podría servir para proponer el año 1551, o sea aquel en que se hizo la primera visita registrada, o 1555, cuando se elaboró la primera tasación de tributos.

La fecha que marca el final del periodo de reorganización de los cacicazgos muiscas tampoco es fácil de establecer, si bien el criterio que ha servido para definirla es mucho más claro. Lo que se quiere identificar es el momento en que los sectores dirigentes empezaron a mostrarse más interesados en adoptar las costumbres españolas y se inició un cambio acelerado, que se puede apreciar en indicadores como el aumento de los bautismos, de la alfabetización o del registro de transacciones comerciales ante los notarios. Esto implicó también un incremento de la presencia de psihipquas, tybas e indios principales en los tribunales coloniales y, por lo tanto, en las fuentes escritas disponibles. Es el momento en que aparecen personajes que sabían moverse muy bien en el mundo de los blancos, como don Alonso, psihipqua de Sogamoso, don Francisco de Ubaque y los famosos mestizos don Alonso de Silva y don Diego de Torre. De hecho, 1575 se ha considerado como el año final del periodo por una razón más bien simbólica: es el año en que el cacique de Turmequé se embarcó rumbo a España por primera vez. Pero es claro que ninguno de los procesos de adopción de las costumbres españolas que se trataron en este trabajo se inició exactamente en esta fecha.

La etapa de reorganización de los cacicazgos muiscas se caracterizó, en primer lugar, por una continuidad de las estructuras de autoridad tradicional que los españoles encontraron durante los primeros contactos. Los atributos peculiares de estas formas de organización fueron discutidos en la primera parte de este trabajo. Se presentaron los modelos que se han propuesto para definirlas y se hizo una propuesta alternativa. Son modelos que han ido cambiando desde cuando fueron elaborados por primera vez por el mismo

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 622 20/12/12 5:39

Quesada. A él le debemos las primeras descripciones que crearon la imagen de una sociedad relativamente civilizada a los ojos europeos, organizada en forma de dos reinos feudales (Tunja y Bogotá), que compartían una serie de rasgos culturales. Quesada quería que sus conquistas se consideraran del mismo nivel que las de México y el Perú. Los cronistas posteriores y los historiadores del siglo XIX mantuvieron la idea para subrayar el efecto degradante y destructivo que, según ellos, había tenido el régimen colonial en los nativos americanos, pero empezaron a dudar de que hubieran existido solamente dos entidades políticas. Por ejemplo, se propuso que Sogamoso era una especie de pontífice o jefe religioso de los muiscas y se destacó a otros psihipquas cuya importancia se había minimizado, como Guatavita o Duitama. Algunos hablaron de despotismo oriental y aplicaron teorías como el evolucionismo, muy aceptadas en su época. Por ejemplo, así lo hizo Vicente Restrepo, quien habló de la existencia de por lo menos cinco soberanos muiscas y rechazó el planteamiento de la homogeneidad cultural del altiplano en el siglo XVI.

El modelo de los reinos feudales fue usado hasta bien entrado el siglo XX, tal vez con la única excepción de los marxistas, que aplicaron las ideas de Marx y Engels (las cuales, a su vez, se inspiraron en las del antropólogo evolucionista norteamericano Lewis H. Morgan) para caracterizar a los muiscas como tribus gentilicias con un modo de producción comunista primitivo o como cacicazgos o Estados incipientes con modos de producción asiáticos o tributarios. Aunque sus ideas han caído en desuso, el aporte de este enfoque consistió en cuestionar seriamente el modelo feudal.

No obstante, los planteamientos que han tenido más aceptación entre los especialistas son aquellos que caracterizan a este tipo de sociedades precolombinas jerarquizadas como cacicazgos redistributivos. Estos planteamientos han sido utilizados, sobre todo, en la etnohistoria andina desde mediados de la década de 1950, por autores como John Murra, María Rostorowski o Udo Oberem. A mediados de la década de 1980 Carl Langebaek y Eduardo Londoño los pusieron en práctica en relación con los muiscas y sus conclusiones fueron aceptadas sin reparos por la mayoría de los investigadores. El resultado fue un esquema de organización jerárquica que se puede representar como una pirámide, con el jefe supremo (el zipa o el "zaque") en la cúspide. La base de todo el andamiaje serían las capitanías menores o utas. Estos grupos se unían para formar otras capitanías más grandes, llamadas zibynes, las cuales a su vez formaban los cacicazgos que se integraron en grandes confederaciones.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 623 20/12/12 5:39

Los psihipquas eran los especialistas encargados de la redistribución de excedentes, la dirección de los asuntos colectivos y el manejo de las relaciones con el mundo sobrenatural.

Esta investigación se ha propuesto ofrecer una alternativa a este esquema: una organización de tipo modular-celular, semejante a la que propuso James Lockhart en el caso de los nahuas del México central. Como en el modelo anterior, las unidades mínimas serían las capitanías o los llamados grupos locales de filiación matrilineal. Eran grupos autónomos y autosuficientes, gobernados por el pariente masculino de mayor rango. Lo fundamental aquí es que estas unidades podían agruparse de diversas maneras y dar como resultado estructuras muy diferentes, de modo que era difícil encontrar dos entidades iguales. Por otro lado, los vínculos que las unían eran muy frágiles y tendían a romperse con facilidad para formar nuevas estructuras.

Por ejemplo, si una capitanía estaba descontenta se iba para otra parte y se unía a un psihipqua diferente. Los españoles encontraron una gran variedad de entidades, que iban desde simples capitanías hasta estructuras donde se combinaban cacicazgos simples y compuestos con capitanías sujetas directamente al jefe. Estas fueron las organizaciones más grandes y llamativas. Otra característica importante era que este tipo de arreglos no implicaban continuidad territorial ni unos límites claros entre los grupos, que podían vivir mezclados a pesar de estar sujetos a distintos jefes. El dominio se daba sobre las personas más que sobre las tierras y los psihipquas más poderosos fueron quienes lograron tener la mayor cantidad de tributarios.

Este tipo de organización ayuda a comprender mejor la forma como se desarrollaron los acontecimientos durante la Conquista y su resultado final. Ninguna de las leyendas que se han contado tiene fundamentos sólidos. La supuesta rapidez y facilidad con que fueron sometidos los muiscas debe ponerse en duda. No hubo una clara superioridad tecnológica o militar de los conquistadores. Tampoco es correcto atribuirle el resultado a unas creencias religiosas fatalistas que hubieran llevado a los nativos a aceptar resignados la derrota, ni a una supuesta confusión de los blancos con dioses o seres sobrenaturales. La explicación más correcta es la que tiene en cuenta las tensiones políticas que se vivían en el altiplano cundiboyacense desde antes de que llegaran los españoles, sobre todo dentro de los cacicazgos compuestos, y las luchas entre los distintos grupos. La fragilidad de la organización modular-celular resultó ser un factor decisivo. Las alianzas se rompían y rehacían con

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 624 20/12/12 5:39

facilidad y los españoles supieron sacar provecho de la situación. Pero los muiscas también supieron manipular a los recién llegados para desarrollar su propia agenda.

Por otra parte, la consolidación del dominio español no fue tan rápida como se ha pretendido. La Conquista se prolongó mucho más de lo que se ha reconocido generalmente; duró por lo menos dos décadas después de los primeros contactos. El sistema de la encomienda se estableció tras reiteradas negociaciones a lo largo de la década de 1540. Fue aceptado por los muiscas porque tenía elementos que no eran completamente ajenos a su cultura; además, limitaba el saqueo de los años iniciales a un solo español. Los encomenderos entraron a ocupar el lugar de los psihipquas mayores y el sistema dependió, en buena medida, de la colaboración de los jefes locales. La desarticulación y repartición que se hizo de los grandes cacicazgos compuestos no fue muy problemática, a causa de la debilidad de los lazos que los unían. La década de 1540 marcó el inicio del cobro de los tributos y este aumento de las demandas de los blancos causó una serie de rebeliones que solamente terminarían al comienzo de la década siguiente, con el establecimiento de la Real Audiencia de Santafé y un control más efectivo de la corona sobre los encomenderos. Los pactos entre blancos e indios se renegociaron y todo se estabilizó. Solamente algunas regiones siguieron dándoles problemas a los españoles y se convirtieron en lugares de refugio para los indígenas que huían de sus pueblos, como el Rincón de Vélez o el Rincón de Ubaté.

La corona reconoció los diferentes tipos de autoridades indígenas que se sometieron a su jurisdicción y los llamó oficialmente "caciques y señores naturales". Después de complejos debates, se les permitió cierto grado de autogobierno a los nativos americanos y se protegió la figura del "señor natural", como miembro de la pequeña nobleza local. Su situación legal fue muy similar a la de los hidalgos de Castilla. Al mismo tiempo, se trató de limitar el poder que ejercían en tiempos prehispánicos despojándolos de muchas de sus funciones tradicionales y dándoles a sus subordinados herramientas para defenderse de los caciques. Especialmente, se abrió la posibilidad de que estos fueran acusados y procesados en los tribunales coloniales. Se trató de una política semejante a la que se adelantó con respecto a los encomenderos, con el fin de impedirles que adquirieran demasiado poder en América. Es decir, se les reconoció su autoridad y se les dieron ciertas prebendas, pero se limitó su poder; sobre todo en cuanto a la administración de justicia. La corona se

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 625 20/12/12 5:39

convirtió, entonces, en la defensora de los indios pobres frente a los abusos de sus propias autoridades y de los encomenderos.

Por otro lado, también se intentó separar a los caciques de sus funciones de gobierno local introduciendo una organización semejante a la de las municipalidades castellanas. Pero los cabildos no funcionaron en la mayor parte de América y en el Nuevo Reino de Granada ni siquiera se intentó crearlos, de manera que la organización política basada en la figura del cacique sobrevivió en esta región por lo menos hasta mediados del siglo XVIII. Algunos oficios de origen español aparecieron en los pueblos muiscas del altiplano desde finales del siglo XVI y convivieron durante mucho tiempo con los de los psihipquas y tybas más tradicionales. Eran figuras como tenientes, alcaldes, alguaciles y fiscales. Los dos últimos fueron los primeros que se crearon y sus tareas consistieron, básicamente, en apoyar la evangelización como ayudantes de los curas. En la década de 1570 algunos caciques hispanizados intentaron que la corona permitiera cambiar las costumbres de sucesión matrilineal, pero no recibieron el apoyo de las autoridades coloniales ni de sus propias comunidades.

Un tema muy importante, por las implicaciones económicas y políticas que tenía, fue el del tributo que empezaron a cobrar los encomenderos. El Estado colonial intentó controlar en múltiples ocasiones lo que los blancos les pedían a los indios, pero no tuvo mucho éxito. Se ha atribuido este fracaso al poder de los encomenderos, que lograron que sus intereses prevalecieran, pero no se ha tenido en cuenta la participación de los mismos indios en el bloqueo de las políticas estatales. En ciertos aspectos, a ellos tampoco les convenía que las leyes se cumplieran y se fijaran las tasas de tributo que ordenaba la corona. La tributación en mantas y no en oro fue un asunto sobre el que los indios insistieron continuamente, a pesar de las órdenes que se dieron para impedirlo. Era algo que convenía a ambas partes. Los indígenas argumentaban que para ellos era más complicado conseguir metales preciosos que hacer mantas y los encomenderos los apoyaban porque podían manipular los precios a su favor cuando las vendían en los mercados. Pero lo mismo se puede decir de los llamados servicios personales y de la tributación individual. Los indios también se opusieron a la aplicación de las normas y ayudaron a burlarlas porque preferían dar mantas, seguir trabajando para los encomenderos y pagar colectivamente los tributos o demoras. Al final, los psihipquas siempre terminaban negociando acuerdos personales con sus encomenderos, acuerdos que

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 626 20/12/12 5:39

se apartaban mucho de lo que estaba anotado en las tasas de tributos o de lo establecido por la legislación vigente.

Sobre los tributos que los indios les daban a sus propias autoridades (el tamsa) se encontró muy poca información y solamente se pueden hacer algunas observaciones generales. Como ya se dijo, los encomenderos reemplazaron a los psihipquas mayores y el tamsa que ellos recibían se convirtió en el tributo colonial. Los demás psihipquas locales siguieron recibiendo de sus comunidades las cosas que establecían las costumbres de cada pueblo. Lo mínimo era hacerle al jefe sus labranzas y construirle y renovarle su cercado cada vez que fuera necesario. Las autoridades coloniales no se preocuparon por este tema durante los primeros años y no intentaron regularlo. El asunto se dejó al arbitrio de las comunidades. La audiencia, sin embargo, terminó interviniendo en 1576 y estableció unas cantidades de mantas, labranzas y servicios que las comunidades debían darles y hacerles a sus psihipquas. Al mirar con cuidado estas disposiciones, se puede ver que los pueblos muiscas les entregaban a sus jefes, en realidad, su fuerza de trabajo, porque los psihipquas debían poner la materia prima para las mantas y la tierra y las semillas para las labranzas. Tal vez, aquí las autoridades se basaron en las costumbres de los incas del Perú. Pero se ignora si estas normas fueron respetadas o si pasó lo mismo que con las tasaciones del tributo para los encomenderos.

Los ingresos de los jefes locales seguramente bajaron en los años posteriores a la Conquista, pues ya no podían disponer libremente de la mano de obra de sus subordinados, quienes además tenían que tributar doblemente: al psihipqua y al encomendero. Por otro lado, existe la creencia de que la tributación en tiempos prehispánicos era más baja que después de la conquista española. La suposición se basa en las declaraciones que les dieron los mismos indios a los visitadores durante los primeros años. Sin embargo, esto debe ser revisado con más cuidado. Los indios sabían que la información que suministraban serviría para calcular el monto de los tributos que iban a entregarles a los encomenderos y es muy probable que trataran de convencer a las autoridades de que antes de la llegada de los conquistadores era muy poco lo que les daban a sus jefes, buscando que las tasas fueran bajas. Con todo, aún resulta muy difícil hacer cualquier tipo de cálculo en este sentido, dada la carencia absoluta de fuentes.

Los investigadores que han tratado el tema de los cacicazgos muiscas coloniales comparten la interpretación que se ha elaborado en relación con otros

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 627 20/12/12 5:39

contextos coloniales sobre la función de los jefes. Desde esta perspectiva, los caciques oficiaron como intermediarios encargados de transmitir las demandas de los blancos, lo que trajo como consecuencia la pérdida de legitimidad de su poder y condujo, finalmente, a su desaparición. Es una posición que se basa en una concepción un poco romántica del ejercicio de la autoridad indígena, que ve a los jefes como benévolos redistribuidores que no acumulaban excedentes antes de la llegada de los blancos pero que luego de esta fueron corrompidos. Los sabios y generosos líderes comunitarios se convirtieron en tiranos que colaboraron en la explotación de su propia gente. Sin embargo, a esta opinión se le pueden oponer por lo menos dos argumentos sustanciales. En primer lugar, antes de la llegada de los blancos también había explotación y violencia. En segundo lugar, no hay pruebas de que los psihipquas (por lo menos en el caso de los muiscas) hayan perdido legitimidad por esta causa. Lo que sucedió fue que las bases sobre las cuales esta descansaba resultaron redefinidas.

La tesis de que los caciques eran intermediarios coloniales implica que su función principal consistía en la recolección de los tributos y el suministro de mano de obra para los españoles. Pero esta es una distorsión ocasionada por las fuentes. Es cierto que se trataba de algo que a los blancos les interesaba enormemente y, por eso, la mayor parte de la documentación gira en torno a ello. Sin embargo, las fuentes son muy parcas al describir otras funciones de los psihipquas y no dicen casi nada sobre lo que sucedía en la cotidianidad de las comunidades; es decir, sobre la forma como ejercían su autoridad lejos de la mirada de los blancos. La intermediación era parte de sus obligaciones tradicionales y no los convertía necesariamente en personajes odiosos para su gente, ni socavaba las bases de su legitimidad. La hispanización tampoco lo hacía y lo que muestran los escasos datos disponibles es que, incluso, era algo considerado positivo y útil para la comunidad. De hecho, las características que definían a un buen cacique de acuerdo con las autoridades coloniales y de acuerdo con los muiscas no eran inevitablemente excluyentes.

Por ejemplo, se les pedía que fueran diligentes impartiendo justicia y ellos lo hacían bajo parámetros que se ubicaban en ambos sistemas. Para blancos e indios, saber mandar implicaba ejercer cierto grado de violencia legítima. Igualmente, debían ser generosos y velar por los desamparados. Era lo que llamaban "dar de comer". Las autoridades coloniales valoraban que los caciques procuraran que sus gentes vivieran en "policía" y apoyaran el culto religioso. Eso resultaba válido en ambos contextos. Los muiscas les asignaron a sus jefes

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 628 20/12/12 5:39

la tarea de mediación con los extranjeros, pero también con los seres del más allá, que podían ser las deidades prehispánicas o las católicas. La defensa de los intereses comunitarios se podía expresar como una exigencia de origen prehispánico, pero también se desarrolló dentro del marco de los tribunales coloniales. En fin, para cumplir con estas demandas se necesitaba la habilidad de moverse en ambos mundos y, por lo tanto, ser rico y ser ladino era una gran ventaja.

Los psihipquas tuvieron que seguir apoyando las antiguas creencias para conservar su poder y legitimidad. Hay muchas evidencias para comprobarlo. La evangelización avanzó muy lentamente y hubo dificultades de diversa índole para que la doctrina rindiera los frutos esperados. La evolución de la frecuencia con que se encontraron jefes bautizados muestra que muchos recibían el sacramento sin haberse convertido y sin tener ni el mínimo conocimiento de la nueva religión. Además, la aceptación que tuvo el bautismo fue muy lenta. Solamente se apreció un incremento notable a partir de la visita de Cepeda (1571-1572), en concordancia con otros procesos de hispanización que también se observaron. Las costumbres religiosas prehispánicas sobrevivieron evidentemente durante el periodo analizado pero, tal vez, no en la escala que denunciaron los sacerdotes de la época. Hay que ser muy cuidadoso con sus testimonios. Por aquel entonces los indígenas no tenían problemas para hacer rituales de ambas religiones y los psihipquas siempre se mostraron dispuestos a apoyarlos.

Las relaciones entre psihipquas y encomenderos han sido consideradas desde siempre como cargadas de altos niveles de violencia. No es una visión errada, pero aquí también puede presentarse una distorsión causada por las fuentes. Cuando las relaciones no eran conflictivas no se generaban pleitos o demandas que quedaran registradas en los tribunales. Por lo tanto, solamente conocemos el lado violento y oscuro del asunto. Los muiscas consideraban como un hecho normal que sus autoridades, tanto blancas como indígenas, ejercieran el poder de un modo que hoy nos parece violento y arbitrario. Pero los malos tratos tenían límites fijados por la costumbre. Con el paso de los años las denuncias ante los tribunales fueron aumentando, pero curiosamente la gravedad de los crímenes disminuyó. Los peores abusos, los cuales seguramente se dieron durante los primeros años, no quedaron registrados. Por aquel entonces los agravios se solucionaban con pagos en oro o en mantas y los encomenderos lo siguieron haciendo para evitar que los psihipquas los denunciaran ante las autoridades.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 629 20/12/12 5:39

Los historiadores suelen dudar de los testimonios que dieron los indios durante las visitas cuando hablaban del buen trato que recibían de sus encomenderos. Sin embargo, se les puede dar algo de crédito; sobre todo teniendo en cuenta que la mejor forma de sacar ganancias de los repartimientos era, precisamente, manteniendo buenas relaciones con las autoridades indígenas. La violencia se usaba, pero dentro de los límites que definían las costumbres, y el buen tratamiento consistía en respetar estos parámetros. Era algo necesario, que los encomenderos practicaban, aunque no por razones humanitarias, sino por motivos más pragmáticos. Si no lo hacían, corrían el riesgo de tener que soportar rebeliones y otras formas de oposición, abierta o velada, que ponían en peligro sus ingresos. Así como se exigía una determinada conducta de los psihipquas, también se esperaba que los encomenderos fueran generosos, que cuidaran de la salud física y espiritual de sus encomendados, que se mostraran tolerantes frente a los ritos y creencias tradicionales, que castigaran a los delincuentes y que actuaran en defensa de sus indios.

Desde el establecimiento de la audiencia los psihipquas empezaron a usar, cada vez con mayor frecuencia, los mecanismos judiciales españoles para solucionar sus propias diferencias. Antes de 1550 fueron muy pocos los que lo hicieron. Pero después, las leyes y los tribunales coloniales reemplazaron la guerra y otras formas tradicionales de resolver los conflictos internos y externos. Las autoridades indígenas alcanzaron un conocimiento muy notable sobre el funcionamiento del aparato judicial español. Aprendieron a presentar quejas, a tramitar demandas y a litigar con suficiente destreza. Hubo casos muy particulares, pero tal vez los que alcanzaron los niveles más sofisticados fueron los mestizos Diego de Torre y Alonso de Silva. Sin embargo, esto no significó la desaparición de las costumbres muiscas para resolver conflictos y los dos sistemas convivieron durante el periodo.

Los motivos más frecuentes de los pleitos entre cacicazgos eran las migraciones de grupos o individuos, que ocasionaban pérdidas en tributos y mano de obra para sus jefes; también, las disputas territoriales y los problemas personales. En el interior de las comunidades los enfrentamientos entre los dirigentes nativos fueron casi exclusivamente causados por la sucesión de los cacicazgos. Durante los primeros años estas disputas solían arreglarse sin la intervención de los blancos, pero a finales de la década de 1560 se empezó a pedir con más frecuencia la intervención de los jueces españoles. Al hacerlo, la fuente de legitimidad para los psihipquas se fue desplazando desde las normas

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 630 20/12/12 5:39

tradicionales hacia las leyes españolas. Sin embargo, la corona respetó las costumbres indígenas de sucesión y en la mayoría de los casos se limitó a darles un reconocimiento oficial a las decisiones que las comunidades tomaban por consenso acerca de quién debía ser elegido como jefe.

Una última característica del periodo de los cacicazgos coloniales iniciales fue la aparición de caciques hispanizados y letrados en la década de 1570. En general, la opinión que tenían las autoridades coloniales y los españoles sobre la conveniencia de educar a los indígenas era bastante ambigua. Se consideraba necesario y útil que aprendieran la doctrina cristiana y las primeras letras, pero de ahí no debían pasar, pues podían volverse rebeldes y pleitistas. Aunque para las autoridades indígenas era una gran ventaja saber leer y escribir, no hubo muchos jefes que lo hicieran durante el periodo estudiado. La aparición de tales jefes es, de hecho, lo que marca el final de esta etapa. No se encontraron más de diez textos redactados por dirigentes muiscas entre 1537 y 1575. El más antiguo data de 1557 y proviene del pueblo de Chicamocha. Sus características son las mismas de los otros textos encontrados. Se trata de cartas y peticiones en las que se busca reproducir el discurso oral, pero con bastantes diálogos y descripciones, frases mal encadenadas y errores gramaticales y de ortografía, detalles que son propios de textos redactados por alguien que apenas está empezando a familiarizarse con la lengua castellana. Otro rasgo curioso de estos escritos es que intentan reproducir las fórmulas de cortesía, pero de un modo bastante exagerado, incluso dentro de los marcos de la época. Todos los textos encontrados fueron trascritos con el fin de que puedan ser utilizados por investigadores más calificados para realizar estudios sobre el proceso de apropiación de la escritura y de la lengua española por parte de los muiscas.

El periodo que se extendió entre el momento de la llegada de los primeros conquistadores al altiplano cundiboyacense y 1575 puede ubicarse en un contexto americano más amplio, donde se han detectado procesos que siguen un patrón similar, aunque con obvias diferencias cronológicas, debidas al momento en que sus sociedades indígenas fueron sometidas al dominio colonial y la velocidad con que se fueron consolidando las nuevas instituciones. Por ejemplo, la fase de reorganización de los cacicazgos muiscas tiene, más o menos, las mismas características de lo que Steve Stern denominó "periodo de alianzas posincaicas" en la región de Huamanga (Perú). Esta fue una etapa que se inició con la Conquista en 1532 y se prolongó hasta la crisis de la década de 1560,

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 631 20/12/12 5:39

cuyo resultado fue la reorganización del virreinato emprendida por el virrey Francisco de Toledo.

Durante aquellos años se estableció el sistema de la encomienda y se sentaron las bases de la sociedad peruana colonial, pero muy pocas cosas cambiaron dentro de los ayllus. Los grupos étnicos de la región fueron liberados del yugo inca, aunque los españoles ocuparon su lugar. Sin embargo, estos últimos se vieron obligados a ceñirse a las pautas de reciprocidad tradicional y a actuar dentro de los marcos de la cultura andina, si querían que sus indios trabajaran para ellos y les dieran tributos. Los kurakas mantuvieron su poder e incluso lo reforzaron, gracias a que aprovecharon activamente las oportunidades que les brindó la nueva sociedad. Para los españoles fue inevitable convertirse en sus aliados y, en muchos sentidos, dependieron de ellos para alcanzar sus objetivos. El periodo terminó cuando este sistema de alianzas entró en crisis, por el declive demográfico y el empobrecimiento cada vez más acentuado de los ayllus. Entonces el Estado colonial tuvo que intervenir y acabó con el poder del que hasta ese momento habían disfrutado los encomenderos. Un nuevo periodo, dominado por las reformas del virrey Toledo, se inició en cuanto la encomienda y las alianzas posincaicas entraron en crisis (*Los pueblos* 59-92).

Pero el periodo de los cacicazgos coloniales tempranos también tiene muchas similitudes con la "etapa 1" que identificó James Lockhart entre los nahuas del México central. El autor definió tres grandes etapas e hizo un llamado para que esta cronología fuera probada en otros contextos americanos (608-609). La presente investigación es, de alguna manera, una respuesta a dicha invitación, con los ajustes necesarios. Las tres etapas establecidas por Lockhart pueden resumirse así: la etapa 1 va desde 1519 hasta 1545-1550. Fue un periodo durante el cual, a pesar de que hubo revoluciones, reorientaciones y catástrofes, cambiaron pocas cosas en los conceptos, técnicas o modos de organización nahuas. La etapa 2 va desde 1545-1550 hasta 1640-1650, cuando los elementos españoles penetraron en todos los aspectos de la vida nahua, pero como adiciones, en un marco indígena que se mantuvo relativamente sin cambios. Entre los muiscas podría ubicarse de 1575-1580 a 1650, aunque futuras investigaciones podrían ayudar a definir mejor sus límites cronológicos. La etapa 3 va desde 1640-1650 hasta más allá de la Independencia, cuando los nahuas incorporaron una nueva oleada de elementos españoles que afectaron todos los ámbitos de la sociedad, lo cual condujo a una amalgama de las dos tradiciones. Se caracterizó por el bilingüismo y la estabilización demográfica.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 632 20/12/12 5:39

Lockhart señaló que en Yucatán la etapa 2 duró más tiempo, mientras que en los Andes hubo una bifurcación. Los indios cercanos a los centros urbanos cambiaron más rápido, mientras los demás permanecieron en esta etapa. Así las cosas, no se podría hablar de etapas generales o universales, sino de ritmos locales diferentes. En el caso de los muiscas solamente podemos decir, hasta el momento, que la etapa 1 duró más que en México (cerca de cuarenta años), pero la etapa 2 fue mucho más corta, de manera que hacia 1650 ambas regiones entraron en la etapa 3. Además, la bifurcación identificada en los Andes también se presentó en este caso, ya que el ritmo de hispanización fue más acelerado entre los grupos que residían cerca de las ciudades. Sin embargo, aún se necesita más información con el fin de poder sacar conclusiones más amplias. Ojalá que el trabajo que se acaba de presentar sirva para impulsar investigaciones más detalladas sobre la forma como se desarrollaron estos procesos en el contexto de las sociedades indígenas del Nuevo Reino de Granada. Por ahora, solamente se abriga la esperanza de haber podido contar de un modo claro cómo los psihipquas y los tybas se convirtieron en caciques y capitanes.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 633 20/12/12 5:39

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

A. Archivos y bibliotecas

Archivo General de Indias, Sevilla, España (AGI)

Audiencia de Santa Fe (*ASF*) 2, 16, 17, 80, 82, 125, 168, 188, 226, 528, 533, 987.
Contaduría (*C*) 1292.
Contratación (*CN*) 5103.
Escribanía (*E*) 759 A, 824 A-B, 826 C, 953, 1006 A.
Indiferente (*I*) 1964.
Justicia (*J*) 18, 488, 490-493, 495, 497, 505, 507, 511-513, 618, 649, 1006, 1096, 1114-1116 A, 1123.
Patronato (*P*) 27, 160, 195-196, 282, 283.

Archivo General de la Nación, Bogotá, Colombia (AGN)

Archivo Bernardo J. Caicedo (*ABJC*) 24.
Caciques e indios (*CI*) 5, 16, 19-22, 24, 27, 29, 35, 37, 38, 48-50, 55, 57, 61, 64, 70.
Empleados públicos (*EP*) 3.
Encomiendas (*E*) 6, 11, 14, 15, 20-21, 24-26, 30-32.
Juicios criminales (*JC*) 101.
Miscelánea (*M*) 129.
Notaría Primera (*NP*) 8, 10, 11, 15, 19, 31, 32.
Notaría Segunda (*NS*) 2, 10.

Notaría Tercera (*NT*) 1.
Real Hacienda (*RH*) 21.
Resguardos de Boyacá (*RB*) 2, 3.
Tierras de Cundinamarca (*TC*) 30.
Tributos (*T*) 3.
Visitas de Boyacá (*VB*) 4, 5, 8, 9, 11, 14, 18, 19.
Visitas de Cundinamarca (*VC*) 4, 5, 7, 11, 12.

Archivo Histórico Regional de Boyacá, Tunja, Colombia (AHRB)

Archivo histórico de Tunja (*AHT*) 1-2, 18.
Libros del cabildo (*LC*) 1-2.
Notaría Primera (*NP*) 3.
Notaría Segunda (*NS*) 2, 4, 10, 14, 15, 17, 21, 24.

Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá (BNC)

Libros raros y curiosos (*LRC*) 181.

B. Impresos

Aguado, Pedro. *Recopilación historial*. [c. 1574]. 4 t. Bogotá: Presidencia de la República, 1956. Impreso.

Alfonso el Sabio. *Las Siete Partidas del sabio rey don Alfonso*. 4. t. Madrid: Oficina de Benito Cano, 1789. Impreso.

Castellanos, Juan de. *Elegías de varones ilustres de Indias*. [¿1590-1592?]. Bucaramanga, Colombia: Gerardo Rivas Moreno, 1997. Impreso.

"Diccionario y gramática chibcha". Manuscrito anónimo de la Biblioteca Nacional de Colombia. Trascripción y compilación de María Stella González de Pérez. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1987. Impreso.

Encinas, Diego de. *Cedulario indiano*. 4 t. Madrid: Imprenta Real, 1596. Edición facsimilar. Madrid: Cultura Hispánica, 1946. Impreso.

Freile, Juan Rodríguez. *El carnero, según el otro manuscrito de Yerbabuena*. [1636-1638]. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1997. Impreso.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 636 20/12/12 5:39

Friede, Juan. *Documentos inéditos para la historia de Colombia*. 10 t. Bogotá: Academia de Historia, 1960. Impreso.

---. *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*. 10 t. Bogotá: Banco Popular, 1976. Impreso.

Herrera y Tordesillas, Antonio de. *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del mar océan*o. [¿1598?]. 5 t. Madrid: Archivos del Día, 1936. Impreso.

"Indios de Bosa. Investigación sobre los malos tratos que les daban con motivo de la extracción de oro en el corregimiento de Ontibón de la Real Corona qontra el licenciado Miguel Dias". Tovar, *Relaciones* 3: 148-159.

"Interrogatorio sobre el pleyto entre Gonzalo Suarez y Pero Vázquez por los yndios de Ycabuco [ca. 1550]". Tovar, *Relaciones* 3: 163-203.

Lebrija, Antonio de y Juan de San Martín. "Relación del Nuevo Reyno: carta y relación para su magestad que escriben los oficiales de v(uest)ra m(ages)t(ad) de la provincia de Santa Marta [1539]". Tovar, *Relaciones* 3: 91-117.

Lugo, Bernardo de. *Gramática en la lengua general del Nuevo Reino, llamada mosca*. Transcripción, introducción y notas por Jorge Augusto Gamboa M. Madrid: Bernardino de Guzmán, 1619. Bogotá: ICANH, 2010. Impreso.

---. *Gramática en la lengva general del Nvevo Reyno, llamada mosca*. Madrid: Bernardino de Guzmán, 1619. Impreso.

Monterroso y Alvarado, Gabriel de. *Práctica criminal y civil: instrucción de escribanos*. Valencia, 1566. Impreso.

Ortega, Enrique, ed. *Libro de acuerdo de la Audiencia Real del Nuevo Reino de Granada*, 1557-1567. Bogotá: Archivo Nacional de Colombia, 1948. Impreso.

Oviedo y Valdés, Gonzalo Fernández de. *Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del mar océano*. 15 t. [c. 1535-1557]. Asunción, Paraguay: Guarania, 1944. Impreso.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 637 20/12/12 5:39

Piedrahíta, Lucas Fernández de. *Noticia historial de las conquistas del Nuevo Reino de Granada* [*Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*]. [1666-1688]. 2 t. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1973. Impreso.

Real Academia Española (RAE). *Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española, reducido a un tomo para su más fácil uso*. Madrid: Joaquín Ibarra, 1780. Impreso.

---. *Diccionario de la lengua castellana. Por la Academia Española*. Undécima edición. Madrid: Imprenta de don Manuel Rivadeneira, 1869. Impreso.

---. *Diccionario de la lengua castellana por la Real Academia Española. Quinta edición*. Madrid: Imprenta Real, 1817. Impreso.

---. *Diccionario de la lengua española. Vigésima primera edición*. Madrid: Espasa-Calpe, 1992. Impreso.

---. *Diccionario de la lengva castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su natvraleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al vso de la lengva […]*. 6 t. Madrid: Imprenta de la Real Academia Española, 1726-1739. Impreso.

Recopilación de leyes de los reynos de las Indias. Mandadas imprimir, y pvblicar por la magestad católica del rey don Carlos II. Nvestro señor. Va dividida […]. 4 t. Madrid: Julián de Paredes, 1681. Edición facsimilar. Madrid: Cultura Hispánica, 1973. Impreso.

"Relación de las cosas notables que hay en el distrito de esta audiencia de el Nuevo Reyno de Granada [ca. 1608]". Tovar, *Relaciones* 3: 483-501.

"Relación de Santa Marta [c. 1550]". Tovar, *Relaciones* 2: 125-188.

Rodríguez, Manuel del Socorro. "Rasgo sobresaliente de humanidad, executado por Sogamoso, sumo sacerdote de la nación mozca, de quien con este motivo se dan otras noticias acerca de su talento, carácter, riquezas y conversión a la fe católica". *Papel Periódico de Santafé de Bogotá* 3.91 (viernes 24 de mayo de 1793): 306-308; 92 (viernes 31 de mayo de 1793): 314-316; 93 (viernes 7 de junio de 1793): 320-324. Edición facsimilar. Bogotá: Banco de la República, 1978. Impreso.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 638 20/12/12 5:39

[¿Santa Cruz, Alonso de?]. "Epítome de la conquista del Nuebo Reino de Gra(na)da [ca. 1544]". Tovar, *Relaciones* 3: 121-143.

Simón, Pedro. *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*. [1628]. 7 t. Bogotá: Banco Popular, 1981-1982. Impreso.

Solórzano y Pereira, Juan de. *Política indiana*. [1647]. 4 t. Madrid: Biblioteca Castro, 1996. Impreso.

Torquemada, Juan de. *Monarquía indiana*. [1615]. México D. F.: Porrúa, 1969. Impreso.

Tovar, Hermes, ed. *Documentos sobre tributación y dominación en la sociedad chibcha*. Bogotá: Universidad Nacional, 1970. Impreso.

---, ed. *La formación social chibcha*. Bogotá: CIEC, 1980. Impreso.

---, ed. *Relaciones y visitas a los Andes*. Siglo XVI. 4 t. Bogotá: Colcultura, 1993-1995. Impreso.

Vargas Machuca, Bernardo de. *Milicia y descripción de las Indias*. [1599]. 2 t. Madrid: Victoriano Suárez, 1892. Impreso.

"Visita de 1560". *No hay caciques ni señores*. Ed. Hermes Tovar. Barcelona: Sendai, 1992. 21-120. Impreso.

Zamora, Alonso de. *Historia de la provincia de San Antonino en el Nuevo Reino de Granada*. [1701]. 4 t. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1980. Impreso.

Fuentes secundarias

Abercrombie, Thomas. "La perpetuidad traducida: del 'debate' al Taki Onqoy y una rebelión comunera peruana". Decoster 79-120.

Abril, Gilberto. *La segunda sangre*. Tunja: Fondo Mixto para la Promoción de la Cultura y las Artes de Boyacá, 1996. Impreso.

Acosta, Joaquín. *Compendio histórico del descubrimiento y colonización de la Nueva Granada.* París: Imprenta de Beau, 1848. Impreso.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 639 20/12/12 5:39

Acosta Ortegón, Joaquín. *El idioma chibcha aborigen de Cundinamarca*. Bogotá: Imprenta Departamental, 1938. Impreso.

Alaperrine-Bouyer, Monique. "Saber y poder: la cuestión de la educación de las élites indígenas". Decoster 145-167.

Arrieta, María Luz. *La fuerza del mestizaje o el cacique de Turmequé*. Bogotá: Biblioteca Familiar, 1991. Impreso.

Avellaneda, José Ignacio. *The Conquerors of the New Kingdom of Granada*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1995. Impreso.

---. *La expedición de Alonso Luis de Lugo al Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Banco de la República, 1994. Impreso.

---. *La expedición de Sebastián de Belalcázar al Mar del Norte y su llegada al Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Banco de la República, 1992. Impreso.

---. *La jornada de Jerónimo Lebrón al Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Banco de la República, 1993. Impreso.

Barral, Ángel. *Rebeliones indígenas en la América Española*. Madrid: Mapfre, 1992. Impreso.

Baudot, Georges. "Pretendientes al imperio mexicano en 1576". *Historia Mexicana* 77 20.1 (julio-septiembre de 1970): 42-54. Impreso.

---. "Un señorío guatemalteco según sus caciques a fines del siglo XVI". *Anuario de Estudios Americanos* 29 (1972):103-120. Impreso.

Bernal, Alejandro. "Relaciones entre caciques y encomenderos al inicio del periodo colonial. El caso de la encomienda de Guatavita". Gamboa 140-168.

Bethell, Leslie, ed. *Historia de América Latina*. 13 t. Barcelona: Crítica, 1998. Impreso.

Boada Rivas, Ana María. "Bases of Social Hierarchy in a Muisca Village of the Northeastern Highlands of Colombia". Tesis doctoral en Antropología. University of Pittsburg, 1998. Impresión.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 640 20/12/12 5:39

---. "Organización social y económica en la aldea muisca de El Venado —valle de Samacá, Boyacá—". *Revista Colombiana de Antropología* 35 (1999): 118-145. Impreso.

---. *Patrones de asentamiento regional y sistemas de agricultura intensiva en Cota y Suba, sabana de Bogotá (Colombia)*. Bogotá: Banco de la República; Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, 2006. Impreso.

Bonnet Vélez, Diana y Felipe Castañeda, comps. *El Nuevo Mundo. Problemas y debates*. Colección Estudios Interdisciplinarios sobre la Conquista y la Colonia de América 1. Bogotá: Universidad de los Andes, 2004. Impreso.

Borja, Jaime Humberto. "La escritura medieval en los textos de Indias". Bonnet y Castañeda 61-97.

---. *Los indios medievales de fray Pedro de Aguado. Construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*. Bogotá: CEJA; ICANH, 2002. Impreso.

Brading, David. *Mito y profecía en la historia de México.* [1984]. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2004. Impreso.

---. *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1998. Impreso.

Broadbent, Sylvia. *Los chibchas: organización sociopolítica*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1964. Impreso.

---. "Situación del Bogotá chibcha". *Revista Colombiana de Antropología* 17 (1974): 119-131. Impreso.

Caillavet, Chantal. "Tribut textile et caciques dans le nord de l'Audiencia de Quito". *Mélanges de la Casa de Velazquez* 16 (1980): 179-202. Impreso.

Carrasco, Pedro. *Estructura político-territorial del Imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzcoco y Tlacopan*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1996. Impreso.

Casilimas, Clara Inés. "Juntas, borracheras y obsequias en el cercado de Ubaque. A propósito del proceso seguido al cacique de Ubaque por

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 641 20/12/12 5:39

idólatra". *Boletín Museo del Oro* 49 (julio-diciembre de 2001). Web. Octubre de 2004.

Casilimas, Clara Inés y Eduardo Londoño. "El proceso contra el cacique de Ubaque en 1563 [1563-1564]". *Boletín Museo del Oro* 49 (julio-diciembre de 2001). Web. Octubre de 2004.

Castañeda, Felipe. *El indio: entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre la filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2002. Impreso.

---. "Los milagros y la guerra justa en la conquista del Nuevo Mundo. Aspectos de la crítica de Solórzano Pereira a Vitoria". Bonnett y Castañeda 119-154.

Castañeda, Felipe y Mattias Vollet, eds. *Concepciones de la Conquista*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2001. Impreso.

Cauty, André. "L'allatif, le sociatif... et le pied. Changement de type sémiotique en numération parlée chibcha". *Amerindia* 16 (1991): 1-47. Web. Julio de 2008.

Chocano, Magdalena. *La fortaleza docta. Élite letrada y dominación social en México (siglos XVI-XVII)*. Barcelona: Bellaterra, 2000. Impreso.

Colmenares, Germán. *Historia económica y social de Colombia I, 1537-1719*. Bogotá: Tercer Mundo, 1997. Impreso.

---. *La provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada. Ensayo de historia social 1539-1800*. [1970]. Bogotá: Tercer Mundo, 1997. Impreso.

Correa Rubio, François. "Fundamentos de organización social muisca". J. Rodríguez 25-48.

---. "El imperio muisca: invención de la historia y colonialidad del poder". A. Gómez 200-227.

---. *El sol del poder. Simbología y política entre los muiscas del norte de los Andes*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004. Impreso.

Correal, Gonzalo. *Aguazuque. Evidencias de cazadores, recolectores y plantadores en la altiplanicie de la cordillera oriental*. Bogotá: Banco de la República, 1990. Impreso.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 642 20/12/12 5:39

Dean, Carolyn. *Inka Bodies and the Body of Christ. Corpus Christi in Colonial Cuzco, Perú*. Durham; Londres: Duke University Press, 1999. Impreso.

Decoster, Jean-Jacques, ed. *Incas e indios cristianos. Élites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cusco: CBC, 2002. Impreso.

Díaz Rementería, Carlos. "La costumbre indígena en el Perú hispánico". *Anuario de Estudios Americanos* 33 (1976): 189-215. Impreso.

Duque Gómez, Luis. *Prehistoria. Tribus indígenas y sitios arqueológicos.* Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1967. Vol. 1. T. 2 de *Historia extensa de Colombia*. 34 vols. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1965-1971. Impreso.

Elliott, John. "España y América en los siglos XVI y XVII". Bethell 2: 3-44.

---. *Imperios del mundo atlántico. España y Gran Bretaña en América, 1492-1830*. Madrid: Taurus, 2006. Impreso.

Eugenio Martínez, María Ángeles. "Tributación indígena en el Nuevo Reino de Granada (siglo XVI)". *Estudios sobre política indigenista española en América*. T. 2. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1976. 401-417. Impreso.

---. *Tributo y trabajo del indio en Nueva Granada*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1977. Impreso.

Falchetti, Ana María y Clemencia Plazas. *El territorio de los muiscas a la llegada de los españoles.* Colección Cuadernos de Antropología 1. Bogotá: Universidad de los Andes, 1973. Impreso.

Farge, Arlette. *La atracción del archivo*. Valencia: Alfons el Magnanim, 1991. Impreso.

Farriss, Nancy. *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia.* Madrid: Alianza, 1992. Impreso.

Figueroa, Juan David. "La formación intelectual de Joaquín Acosta y el *Compendio histórico del descubrimiento y colonización de la Nueva Granada* (1848)". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 38.2 (2011): 181-216. Impreso.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 643 20/12/12 5:39

Fox, Robin. *Sistemas de parentesco y matrimonio*. Madrid: Alianza, 1972. Impreso.

Francis, J. Michael. *Invading Colombia. Spanish Accounts of the Gonzalo Jiménez de Quesada Expedition of Conquest*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 2007. Impreso.

---. "The Muisca Indians Under Spanish Rule, 1537-1636". Tesis doctoral. Universidad de Cambridge. Cambridge, Inglaterra, 1997. Impresión.

---. "Población, enfermedad y cambio demográfico, 1537-1636. La demografía histórica de Tunja: Una mirada crítica". *Fronteras de la Historia* 7 (2002): 13-76. Impreso.

Friede, Juan. "La breve y trágica historia de Bogotá, la indígena". *Revista Colombiana de Antropología* 10 (1961):149-156. Impreso.

---. *Los chibchas bajo la dominación española.* Bogotá: La Carreta, 1974. Impreso.

---. *Descubrimiento del Nuevo Reino de Granada y fundación de Bogotá (1536-1539)*. Bogotá: Banco de la República, 1960. Impreso.

---. "La expedición de Sebastián de Belalcázar a Santafé". *Boletín de Historia y Antigüedades* 42.493-494 (1955):723-730. Impreso.

---. *Gonzalo Jiménez de Quesada a través de documentos históricos*. Bogotá: ABC, 1960. Impreso.

---. *Invasión del país de los chibchas*. Bogotá: Tercer Mundo, 1966. Impreso.

Galván, Manuel de Jesús. Enriquillo. *Leyenda histórica dominicana (1503-1533).* Santo Domingo, 1892. Madrid: Cultura Hispánica, 1996. Impreso.

Gálvez Piñal, Esperanza. *La visita de Monzón y Prieto de Orellana al Nuevo Reino de Granada*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1974. Impreso.

Gamboa, Jorge, ed. *Los muiscas en los siglos XVI y XVII: miradas desde la arqueología, la antropología y la historia.* Bogotá: Ceso; Universidad de los Andes, 2008. Impreso.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 644 20/12/12 5:39

Gibson, Charles. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. México D. F.: Siglo XXI, 1967. Impreso.

---. "Las sociedades indias bajo el dominio español". Bethell 4: 157-188.

Godelier, Maurice. *Antropología y economía*. Barcelona: Anagrama, 1976. Impreso.

Gómez, Ana María, ed. *Muiscas, representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria.* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005. Impreso.

Gomez, Thomas. *L'envers de l'Eldorado. Economie coloniale et travail indigène dans la Colombie du XVIème siècle*. Toulouse: Université Toulouse-Le Mirail, 1984. Impreso.

Gómez Canedo, Lino. *La educación de los marginados durante la época colonial. Escuela y colegios para indios y mestizos en la Nueva España*. México D. F.: Porrúa, 1982. Impreso.

Gómez de Avellaneda, Gertrudis. "El cacique de Turmequé. Leyenda americana". *Obras literarias*. T. 5. Madrid: Rivadeneira, 1869. Impreso.

González, Diana Patricia. "La vida en policía durante la Colonia en los pueblos de indios. El proceso de reducción en el pueblo de Engativá, 1539-1650". 2004. Informe presentado al Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá. Impresión.

González de Pérez, María Stella. *Aproximación al sistema fonético-fonológico de la lengua muisca*. Presentación de Nicholas Ostler. Prólogo de Carlos Patiño Roselli. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 2006. Impreso.

---. "Los sacerdotes muiscas y la paleontología lingüística". *Boletín Museo del Oro* 40 (1996): 37-61. Impreso.

---. *Trayectoria de los estudios sobre la lengua chibcha o muisca*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1980. Impreso.

González de San Segundo, Miguel Ángel. "Pervivencia de la organización señorial aborigen (contribución al estudio del cacicazgo y de su ordenación por el derecho indiano)". *Anuario de Estudios Americanos* 39 (1982): 47-92. Impreso.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 645 20/12/12 5:39

Guarín Martínez, Óscar. "De bárbaros a civilizados: la invención de los muiscas en el siglo XIX". A. Gómez 228-246.

Henderson, Hope. "Alimentando la casa, bailando el asentamiento: explorando la construcción del liderazgo político en las sociedades muisca". Gamboa 40-63.

---. "Feeding the House, Dancing the Settlement: Exploring the Cultural Construction of Political Leadership in Muisca Societies". *Memorias del XIII Congreso Colombiano de Historia*. CD-ROM. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander; Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, 2006.

Henderson, Hope y Nicholas Ostler. "Muisca Settlement Organization and Chiefly Authority at Suta, Valle de Leyva, Colombia: A Critical Appraisal of Native Concepts of House for Studies of Complex Societies". *Journal of Anthropological Archaeology* 24 (2005): 148-178. Impreso.

Hernández Rodríguez, Guillermo. *De los chibchas a la Colonia y la República (del clan a la encomienda y el latifundio en Colombia)*. Bogotá: Universidad Nacional, 1949. Impreso.

Herrera Ángel, Martha. "Autoridades indígenas en la provincia de Santafé, siglo XVIII". *Revista Colombiana de Antropología* 30 (1993): 7-35. Impreso.

---. *Poder local, población y ordenamiento territorial en la Nueva Granada —siglo XVIII—*. Bogotá: Archivo General de la Nación, 1996. Impreso.

Hoyos, Juan Felipe. "El lenguaje y la escritura como herramientas coloniales. El caso de Santafé y Tunja durante el siglo XVI". Trabajo de grado en Antropología. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2002. Impresión.

Kamen, Henry. *Imperio. La forja de España como potencia mundial*. Madrid: Aguilar, 2003. Impreso.

Kurella, Doris. "The Muisca: Chiefdoms in Transition". *Chiefdoms and Chieftancy in the Americas*. Ed. Elsa M. Redmond. Gainesville, Estados Unidos: University Press of Florida, 1998. 189-216. Impreso.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 646 20/12/12 5:39

Langebaek, Carl. "Buscando sacerdotes y encontrando chuques: de la organización religiosa muisca". *Revista de Antropología y Arqueología* 6.1 (1990): 79-103. Impreso.

---. "Competencia por prestigio político y momificación en el norte de Suramérica y el istmo de Panamá". *Revista Colombiana de Antropología* 29 (1992): 7-26. Impreso.

---. "La élite no siempre piensa lo mismo. Indígenas, Estado, arqueología y etnohistoria en Colombia (siglos XVI a inicios del XX)". *Revista Colombiana de Antropología* 31 (1994): 121-144. Impreso.

---. *Mercados, poblamiento e integración étnica entre los muiscas, siglo XVI.* Bogotá: Banco de la República, 1987. Impreso.

---. "Microverticalidad al norte del Ecuador: una nota crítica sobre su aplicación en Colombia y Venezuela". *Memorias I Seminario Internacional de Etnohistoria del norte del Ecuador y sur de Colombia*. Eds. Guido Barona y Francisco Zuluaga. Cali: Universidad del Valle, 1995. 177-186. Impreso.

---. "Resistencia indígena y transformaciones ideológicas entre los muiscas de los siglos XVI y XVII". Castañeda y Vollet 281-328.

Lévi-Strauss, Claude. *El totemismo en la actualidad.* México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1965. Impreso.

Lleras, Roberto. "Las estructuras de pensamiento dual en el ámbito de las sociedades indígenas de los Andes orientales". *Boletín Museo del Oro* 40 (enero-junio de 1996): 3-15. Impreso.

Lockhart, James. *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1999. Impreso.

Londoño Laverde, Eduardo. "Los cacicazgos muiscas a la llegada de los conquistadores españoles. El caso del zacazgo o 'reino' de Tunja". Trabajo de grado en Antropología. Universidad de los Andes, Bogotá. 1985. Mecanografiado.

---. "La conquista del cacicazgo de Bogotá". *Boletín Cultural y Bibliográfico* 16.25 (1988). Web. Julio de 2012.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 647 20/12/12 5:39

---. "La conquista de la laguna de Cucaita para el zaque. Un hecho militar prehispánico muisca conocido por documentos de archivo". 1983. Universidad de los Andes, Bogotá. Mecanografiado.

---. "Guerras y fronteras: los límites territoriales del dominio prehispánico de Tunja". *Boletín Museo del Oro* 32-33 (enero-diciembre de 1992): 2-19. Impreso.

---. "Linajes y circuitos de matrimonio en tres grupos chibcha: u´wa, kogui y muisca". *Boletín Museo del Oro* 38-39 (enero-diciembre de 1995): 86-111. Impreso.

---. "Los muiscas en las crónicas y los archivos". *Revista Colombiana de Antropología* 31 (1995): 105-120. Impreso.

---. "El proceso de Ubaque de 1563: la última ceremonia religiosa pública de los muiscas". *Boletín Museo del Oro* 49 (julio-diciembre de 2001): 49-101. Web. Octubre de 2004.

---. "Santuarios, santillos, tunjos: objetos votivos de los muiscas en el siglo XVI". *Boletín Museo del Oro* 25 (1989): 93-119. Impreso.

López, Mercedes. *Tiempos para rezar, tiempos para trabajar. La cristianización de las comunidades muiscas durante el siglo XVI*. Bogotá: ICANH, 2001. Impreso.

Lucena Salmoral, Manuel. "El indofeudalismo chibcha como explicación de la fácil conquista quesadista". *Estudios sobre política indigenista española en América*. T. 1. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1975. 131-144. Impreso.

Markham, Clements. *The Conquest of New Granada*. Londres: Smith Elder, 1912. Impreso.

Marx, Carlos. *El capital. Crítica de la economía política*. T. 1. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1999. Impreso.

---. *Contribución a la crítica de la economía política*. Moscú: Progreso, 1989. Impreso.

Mayorga, Fernando. *La Audiencia de Santafé en los siglos XVI y XVII.* Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1991. Impreso.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 648 20/12/12 5:39

Menegus, Margarita. "La destrucción del señorío indígena y la formación de la república de indios en la Nueva España". *El sistema colonial en la América española*. Ed. Heraclio Bonilla. Barcelona: Crítica, 1991. 17-49. Impreso.

Millán de Benavides, Carmen. *Epítome de la conquista del Nuevo Reino de Granada: La cosmografía española del siglo XVI y el conocimiento por cuestionario.* Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 2001. Impreso.

Mira Caballos, Esteban. *Indios y mestizos americanos en la España del siglo XVI*. Madrid: Iberoamericana; Vervuert, 2000. Impreso.

Morgan, Lewis H. *La sociedad primitiva*. [1877]. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1971. Impreso.

Mumford, Jeremy. "The Taki Onqoy and the Andean Nation: Sources and Interpretations". *Latin American Research Review* 33.1 (1998): 150-166. Impreso.

Murra, John. "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas". *Visita de la provincia de León de Huanuco, 1582, por Iñigo Ortiz de Zúñiga*. Ed. Murra. T. 2. Huánuco, Perú: Universidad Nacional Hermilio Valdizán, 1972. 427-476. Impreso.

---. *La organización económica del Estado inca*. [1955]. México D. F.: Siglo XXI, 1978. Impreso.

Obeyesekere, Gananath. *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Princeton: Princeton University Press, 1992. Impreso.

Orjuela, Luis Antonio. *Nemocón: sal y cultura.* Nemocón: Impresos Calidad, 1999. Impreso.

Ortiz Gómez, Francisco, Helena Pradilla y Germán Villate. "Arqueología del cercado grande de los santuarios". *Boletín Museo del Oro* 32-33 (enero-diciembre de 1992): 21-147. Impreso.

Ots-Capdequí, José María. *El Estado español en las Indias.* México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1975. Impreso.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 649 20/12/12 5:39

Pagden, Anthony. *La caída del hombre natural: El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza, 1988. Impreso.

---. *Señores de todo el mundo. Ideologías del Imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Barcelona: Península, 1997. Impreso.

Palacios, Jorge. "El cacique de Tibasosa: don Alonso de Silva". *Memoria* (1997): 40-47. Impreso.

Pease, Franklin. *Curacas, reciprocidad y riqueza.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992. Impreso.

Perea García, Martha. "Guatavita: la organización social muisca según documentos del siglo XVI". Trabajo de grado en antropología. Universidad de los Andes, Bogotá. 1989. Mecanografiado.

Pereira Gamba, Próspero. *Aquimen-Zaque o la conquista de Tunja. Poema épico en doce cantos*. [1858]. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 1977. Impreso.

Pérez de Barradas, José. "Estado actual de los estudios etnológicos sobre los muiscas del reino de Nueva Granada (Colombia)". *Miscelánea Americanista*. T. 3. Madrid: CSIC; Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1952. 63-123. Impreso.

Pineda Camacho, Roberto. "La etnohistoria en Colombia: un balance bibliográfico (1940-1994)". *Memorias I Seminario Internacional de Etnohistoria del Norte del Ecuador y Sur de Colombia*. Eds. Guido Barona y Francisco Zuluaga. Cali: Universidad del Valle, 1995. 19-64. Impreso.

Posada, Eduardo. "El epitafio de Sugamuxi". *Revista Contemporánea* 2.10 (1917): 145-149. Impreso.

Quezada, Sergio. *Pueblos y caciques yucatecos 1550-1580*. México D. F.: El Colegio de México, 1993. Impreso.

Ramírez, Susan. "The 'Dueño de Indios': Thoughts on the Consequences of the Shifting Bases of Power of the 'Curaca de los Viejos Antiguos'

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 650 20/12/12 5:39

under the Spanish in Sixteenth-Century Peru". *The Hispanic American Historical Review* 67.4 (noviembre de 1987): 575-610. Impreso.

Repke, David y Constantino Manuel Torres. *Anadenanthera: Visionary Plant of Ancient South America*. Nueva York: The Haworth Herbal Press, 2006. Impreso.

Restall, Matthew. "The New Conquest History". *History Compass* 10.2 (2012): 151-160. Impreso.

---. *Los siete mitos de la conquista española.* Barcelona: Paidos, 2004. Impreso.

Restrepo Tirado, Ernesto. "Documentos del Archivo de Indias". *Boletín de Historia y Antigüedades* 26.295-296 (mayo-junio de 1939): 318. Impreso.

Restrepo, Vicente. *Los chibchas antes de la conquista española*. [1895]. Bogotá: Banco Popular, 1972. Impreso.

---. "Epitafio del gran Sugamuxi". *Hojas de Cultura Popular Colombiana* 27 (1953): 28-30. Impreso.

Rodríguez, José Vicente, ed. *Los chibchas. Adaptaciones y diversidad en los Andes orientales de Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2001. Impreso.

Rodríguez, Luis Enrique. *Encomienda y vida diaria entre los indios de Muzo (1550-1620).* Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1995. Impreso.

Rojas, Ulises. *El cacique de Turmequé y su época*. Tunja: Imprenta Departamental, 1965. Impreso.

---. "De dónde le viene el nombre a la ciudad de Tunja". *Repertorio Boyacense* 5.242-243 (1965): 2309-2311. Impreso.

Rostworowski de Díez Canseco, María. "El tributo indígena en la primera mitad del siglo XVI en el Perú". *Estudios sobre política indigenista española en América*. T. 2. Valladolid; Universidad de Valladolid, 1976. 393-399. Impreso.

Rozo Gauta, José. *Los muiscas. Organización social y régimen polític*o. Bogotá: Suramericana, 1978. Impreso.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 651 20/12/12 5:39

Rueda Enciso, Eduardo. *Juan Friede, 1901-1990: vida y obras de un caballero andante en el trópico*. Bogotá: ICANH, 2008. Impreso.

Sahlins, Marshall. *Islas de historia: la muerte del capitán Cook, metáfora, antropología e historia.* Barcelona: Gedisa, 1988. Impreso.

Saignes, Thierry. "The Colonial Condition in the Quechua-Aymara Heartland (1570-1780)". Salomon y Schwartz, *South* 59-137, parte 2.

Salomon, Frank y Stuart B. Schwartz. "Introduction". Salomon y Schwartz, *South* 1-18, parte 1.

---. "New Peoples and New Kind of People: Adaptation, Read-Justment and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era)". Salomon y Schwartz, *South* 443-501, parte 2.

---, eds. *South America*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1999. Vol. 3, partes 1-2 de *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Impreso.

Seed, Patricia. *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World 1492-1640.* Nueva York: Cambridge University Press, 1995. Impreso.

Spalding, Karen. "The Crises and Transformations of Invaded Societies: Andean Area (1500-1580)". Salomon y Schwartz, *South* 904-972, parte 1.

---. "Defendiendo el suyo: el kuraka en el sistema de producción andino". *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX.* T. 2. Comps. Segundo Moreno y Frank Salomon. Quito: Abya-Yala, 1991. 401-414. Impreso.

---. *De indio a campesino*. Lima: IEP, 1974. Impreso.

---. *Huarochirí. An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press, 1984. Impreso.

---. "La otra cara de la reciprocidad". Decoster 61-78.

Stern, Steve. "Paradigmas de la Conquista: historia, historiografía y política". *Los Conquistados*. Comp. Heraclio Bonilla. Bogotá: Tercer Mundo, 1992. Impreso.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 652 20/12/12 5:39

---. *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*. Madrid: Alianza América, 1986. Impreso.

Taylor, William B. "Cacicazgos coloniales en el valle de Oaxaca". *Historia Mexicana* 77 20.1 (julio-septiembre de 1970):1-41. Impreso.

Thompson, Edward P. *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica, 2000. Impreso.

Tisnes, Roberto María. "El epitafio del Sugamuxi". *Hojas de Cultura Popular Colombiana* 32 (1953): 30. Impreso.

Tovar Pinzón, Hermes. *Formaciones sociales prehispánicas*. Bogotá: El Búho, 1990. Impreso.

---. *Notas sobre el modo de producción precolombino*. Bogotá: Aquelarre, 1974. Impreso.

Triana, Miguel. *La civilización chibcha*. Bogotá: Escuela Tipográfica Salesiana, 1922. Impreso.

Trimborn, Hermann. "La organización del poder público en las culturas soberanas de los chibchas". A. Gómez 302-311.

Uricoechea, Ezequiel. *Memoria sobre las antigüedades neo-granadinas*. [1854]. Bogotá: Banco Popular, 1984. Impreso.

Vergara y Vergara, José María. *Historia de la literatura en Nueva Granada*. Bogotá: Echeverría Hermanos, 1867. Impreso.

Villamarín, Juan. "Encomenderos and Indians in the Formation of Colonial Society in the Sabana de Bogotá, Colombia 1530 to 1740". Tesis doctoral. Brandeis University, 1972. Mecanografiado.

Villamarín, Juan y Judith Villamarín. "Chiefdoms: The Prevalence and Persistence of 'Señoríos Naturales', 1400 to European Conquest". Salomon y Schwartz, *South* 577-667, parte 1.

---. "Kinship and Inheritance Among the Sabana de Bogotá Chibcha at the Time of Spanish Conquest". *Ethnology* 14.2 (1975): 173-175. Impreso.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 653 20/12/12 5:39

Villate Santander, Germán. *Tunja prehispánica. Estudio documental del asentamiento indígena de Tunja*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 2001. Impreso.

Wachtel, Nathan. "Los indios y la conquista española". Bethell 1: 170-202.

---. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española*. Madrid: Alianza, 1976. Impreso.

Zambrano, Martha. "Laborers, Rogues and Lovers: Encounters with Indigenous Subjects through Jural Webs and Writing in Colonial Santafé de Bogotá". Tesis doctoral en Antropología. University of Illinois. Urbana, Estados Unidos, 1997. Impresión.

Zerda, Liborio. *El dorado de los chibchas: estudio histórico, etnográfico y arqueológico, habitantes de la antigua Cundinamarca y algunas otras tribus*. Bogotá: Sociedad de Ciencias Naturales y Medicina, 1883. Impreso.

Zuidema, Tom. *La civilización inca en Cuzco*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1986. Impreso.

4. parte IV cacicazgo 433-654.indd 654 20/12/12 5:39

ANEXOS

Documento 1
Título del psihipqua de Tunja

AGI, *E* 824 B, piezas sin numerar, ff. 368 r.-370 v.
Testimonio de Alonso Quetaria, indio de Turmequé sobre el título del psihipqua de Tunja
13 de agosto de 1581

En la dicha ciudad de Tunja a trece días del mes de agosto de mil y quinientos y ochenta y un años, el dicho señor capitán Diego de Ospina para la dicha averiguación con asistencia del ilustre señor licenciado Miguel de Orozco, hizo parecer ante sí a un indio que por ser y parecer chontal fue examinado por el dicho Juan Ropero lengua en la forma siguiente:

Preguntado por la dicha lengua cómo se llama y de qué pueblo y repartimiento es y si es cristiano y ladino dijo: que no es ladino, aunque es cristiano y que se llama [f. 368 v.] Alonso Quetaria y es natural del pueblo de Turmequé y por no ser ladino no se recibió de él juramento pero diósele a entender cómo el diablo lleva a quien miente, por tanto que diga la verdad y por la dicha lengua dijo que no mentirá.

Preguntado si conoce a don Diego de Torre, qué tanto tiempo ha que no lo ha visto y a dónde le vio este testigo: dijo que conoce al dicho don Diego de Torre mestizo desde que se huyó de la cárcel de la ciudad de Santafé, porque antes no le conocía y que desde entonces acá le conoce de haberle visto estar y residir en los aposentos de Turmequé a donde este testigo le ha visto muchas

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 655 20/12/12 5:39

veces los domingos y fiestas, hasta habrá un mes que no le ve este testigo y esto responde.

Preguntado qué hacía el dicho don Diego de Torre los domingos y fiestas que dice le vio en los dichos aposentos y con quién trataba y se acompañaba dijo: que como este testigo acudía los dichos domingos y fiestas a misa y a la doctrina a los dichos aposentos, veía este testigo al dicho don Diego en ellos y que luego los mismos días en [f. 369 r.] que veía se volvía el dicho don Diego y este testigo le veía volverse por una sierra arriba junto a los dichos aposentos solo y como este testigo, acabada la dicha doctrina se iba a su bohío, no veía a dónde iba el susodicho y que en los dichos aposentos hablaba con todos los indios principales de Turmequé en la lengua y con ningún español le vio hablar este testigo y esto responde.

Preguntado qué es lo que el dicho don Diego hablaba en la lengua con los dichos indios principales dijo: que a lo que este testigo entendió y oyó hablar al dicho don Diego, una vez decía a los dichos capitanes y principales que fuesen buenos y sirviesen bien, que ya no era este tiempo como solía ser y esto responde.

Preguntado si los dichos indios de Turmequé tienen y han tenido en mucho y respetado al dicho don Diego y por qué causa: dijo este testigo que en el tiempo que dicho tiene haber visto al susodicho en Turmequé oyó este testigo que hablaba con todos los indios y les decía que le tuvieran respeto porque había ido a España [f. 369 v.] y que porque algunos indios no acudían a la doctrina vio este testigo que un día de doctrina el dicho don Diego metió muchos indios en el cercado donde se dice la doctrina y los castigaba por no haber acudido a ella y el dicho cacique de Moyachoque que reñía con el dicho don Diego porque daba a los indios y el dicho don Diego respondía que cómo quería tanto el dicho cacique a los indios y esto sabe y responde.

Preguntado para qué quería el dicho don Diego y pedía a los indios oro y mantas y cuántas veces se lo pidió, qué tiempo ha y para qué efecto: dijo este testigo que después de haber venido de Santafé a Turmequé le ofrecían unos a tres tomines y otros a medio peso y no sabe para qué era la dicha ofrenda al susodicho ni sabe que se la diesen más de una vez algunos de los dichos indios y esto responde.

Preguntado qué es lo que decía y ofrecía el dicho don Diego a los dichos indios de Turmequé que haría por ellos por cuya causa ellos le ofrecían el dicho oro: dijo este testigo que no sabe que les dijese nada el dicho don Diego más

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 656 20/12/12 5:39

de [f. 370 r.] *que como a su cacique le ofrecían y que como a grande señor de ellos lo llamaban entre los indios hoa, que en la dicha lengua dijo que quiere decir la dicha palabra "señoría grande" y que solo este nombre de hoa se solía llamar al cacique de Tunja por ser gran señor* [énfasis del autor] y más dijo este testigo que el dicho don Diego decía a los dichos indios cuando iban a la doctrina en público a todos, que ahora tenían trabajo, que cuando viniese de España zipa había de ponerlos en descanso y esto responde.

Preguntado qué indios parientes que sean principales tiene el dicho don Diego en Turmequé: dijo que tiene por parientes a Cancharia, capitán de la parcialidad del dicho don Diego y a Auchamaque, capitán y a Cacabone a quien los indios tienen en su lugar de hermano del dicho don Diego y esto responde.

Preguntado qué indio o indios de los susodichos supo este testigo tenían escondido al dicho don Diego después que fue de Santafé a Turmequé: dijo que unas guarichas del dicho Cacabone parientes y [f. 370 v.] del dicho don Diego dijeron a este testigo que el dicho Cacabone sabía a dónde estaba el dicho don Diego porque el cacique de Tibaná le tenía escondido y esto habrá como diez días y esto responde y que todo lo que dicho tiene es la verdad de lo que sabe y pasa, que es sobrino pariente del dicho don Diego y no le quiere mal ni a ninguno de los que ha nombrado y que no le han persuadido, reñido ni puesto temor para que diga al contrario de la verdad y que no ha mentido y siéndole leído y dado a entender su dicho por la dicha lengua dijo que en ello se afirma y ratifica y que no supo firmar. No supo decir su edad más de que cuando hubo en este reino enfermedad de viruelas ya este testigo era indio que cobijaba manta. Parece de cuarenta años. Fuele encargado el secreto.

Diego de Ospina
Fui presente, Jerónimo Holguín.

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 657 20/12/12 5:39

Documento 2
Nombre propio del psihipqua de Tunja

AGI, *J* 488, pieza 6, ff. 4 r.-5 v.
Testimonio de Ramiriquí, psihipqua de Tunja encomendado a Diego de Robles
2 de noviembre de 1558
Este testimonio fue presentado como parte de una probanza que hizo el capitán Gonzalo Suárez en el marco del pleito que adelantó entre 1547 y 1561 con Alonso Domínguez por un tyba del psihipqua de Icabuco llamado Ochonoba.

[f. 4 r.] El dicho Ramiriquí, cacique y señor de Tunja, que está encomendado en Diego de Robles, vecino [f. 4 v.] de esta dicha ciudad [de Tunja] testigo presentado por el dicho Gonzalo Suárez, del cual dicho señor alcalde no tomó juramento por no ser cristiano, al cual fue preguntado con el dicho Andrés de León, intérprete susodicho por las preguntas contenidas en el memorial presentado por el dicho capitán Gonzalo Suárez del dicho su interrogatorio y dijo y declaró mediante el dicho intérprete lo siguiente:

1. A la primera pregunta dijo que conoce al capitán Gonzalo Suárez contenido en la dicha pregunta puede haber veinte y tres años poco más o menos [c. 1535], que es desde el tiempo que los primeros cristianos entraron en esta tierra y que no conoce al dicho Alonso Domínguez ni sabe quién es, y que tiene noticia y conocimiento del dicho cacique de Icabuco y sus capitanes e indios y tierras porque fueron sujetos de este dicho testigo antes que los cristianos primeros entrasen en esta tierra, porque él era señor de ellos y de Turmequé y de Boyacá y de otros principales y que conoce el dicho Ochonoba y sus indios y que sabe que es capitán del dicho Icabuco y que por muchas veces el dicho Icabuco [f. 5 r.] viene a ofrecer a este testigo como señor principal de esta provincia en el traer venados y mantas y otras cosas, con el cual suele venir y viene el dicho Ochonoba como su sujeto detrás del dicho cacique de Icabuco juntamente con los demás capitanes del dicho Icabuco que sirven al dicho capitán Gonzalo Suárez, y que puede haber veinte y cinco o veinte y seis

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 658 20/12/12 5:39

años [c. 1532-1533], que este testigo fue *con su hermano Queminza, capitán general de la guerra del señor de Tunja el viejo llamado Eubcaneme*, tío de este dicho testigo, a la guerra que el dicho Queminza fue a hacer al cacique y señor de *Tenza* [énfasis del autor], y yendo con él se aposentaron en un cercado grande del cacique de Icabuco en donde tenía un santuario grande para hacer comida para su jornada y estando allí entendieron cómo llamaban al sitio el dicho cercado y santuario Umbita, lo cual es en una loma baja, y que el dicho sitio suso declarado este testigo tiene por del dicho cacique Icabuco, así por lo que dicho tiene como porque está en su tierra y esto dijo [f. 5 v.] el dicho Andrés de lo que dice el dicho cacique Ramiriquí.

Fue preguntado por las preguntas generales, dijo el dicho intérprete que decía el dicho Ramiriquí que es de edad de cuarenta años, poco más o menos. Fuele dado a entender con el dicho intérprete al dicho cacique el efecto de las generales y dijo el dicho intérprete decía que no le tocan ni empecen en cosa alguna.

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 659 20/12/12 5:39

Documento 3
Cartas del cacique de Chicamocha

Carta 1

AHRB, *AHT*, rollo 1, t. 2, ff. 92 r.-92 v.
Chicamocha, mayo de 1557

muy magny. s.

aqui vino calatrava y otro honbre que no le conozco y unas noche y robo a toboque y a unvamirque y le amarro y pregunto si tenia el santiguario y vino tanbien aqui en la noche y llevo vn yndio que se dize [tachado "paya"] chicabura y los yndios le dieron de pedradas a calatrava y tanbien siete u ocho yndios de chicamocha todos escalabrados [encima "venian"] del rio nro señor la [tachado "mag"] muy mag^{ca} persona de vmd. guarde de chicamocha oy sabado.

veso las manos
de vmd
don ju^{o}

y tres yndios muertos de oncagua y dos de chicamocha muertos y el caçique no estava y el caçique fue a matar palomas y quando ya y llevan la espada con que le dio a los yndios y porque dijo el otro honbre no le hagays nada y calatrava dijo que dize vmd. y le dio con vna piedra y le echo muerto y el caçique lo a enterrado el caçique y en el rio a donde esta un varque esta dos yn yndios muertos [tachado "en el"] que es de guyanota que venia al mercado y le dio tanbien a [tachado "u"] vnaguane que esta en guacha.

Al muy mag^{co} y mi señor
Ju^{o} Rrs^{e} parra en tunja
mi señor.[1]

1 Este párrafo está al respaldo de la hoja, que había sido doblada para enviarla con un mensajero.

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 660 20/12/12 5:39

Transcripción modernizada

Muy magnífico señor,

Aquí vino Calatrava y otro hombre que no le conozco y una noche y robó a Toboque y a Unbamirque, y le amarró y preguntó si tenía el santiguario. Y vino también aquí en la noche y llevó un indio que se dice Chicabura. Y los indios le dieron de pedradas a Calatrava. Y también siete u ocho indios de Chicamocha, todos escalabrados. Venían del río. Nuestro señor, la muy magnífica persona de vuestra merced guarde. De Chicamocha, hoy sábado.

Beso las manos
de vuestra merced.
Don Juan

Y tres indios muertos de Onzagua y dos de Chicamocha muertos. Y el cacique no estaba. Y el cacique fue a matar palomas. Y cuando ya y llevan la espada con que le dio a los indios. Y porque dijo el otro hombre: "no le hagáis nada", y Calatrava dijo: "¿qué dice vuestra merced?", y le dio con una piedra y le echó muerto. Y el cacique lo ha enterrado, el cacique. Y en el río a donde está un barque [¿barco o barca?], están dos indios muertos, que es de Guyanota, que venía al mercado. Y le dio también a Unaguane que está en Guacha.

Al muy magnífico y mi señor,
Juan Rodríguez Parra en Tunja.
Mi señor.

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 661 20/12/12 5:39

Carta 2

AHRB, *AHT*, rollo 1, t. 2, ff. 93 r.-93 v.
Chicamocha, mayo de 1557
Al margen dice: "carta de don Juan para Juan Vásquez".

señor

Reçebi su carta diziendo como era muerto aqui un español y es verdad que su conpanero lo mato y es la causa que [tachado "dijo"] venia diziendo yo quiero estar aqui y este hombre questa en tequia no haze nada sino comer y hoder y dize yo traygo cartas para bos de tunja y dije yo [tachado "a"] amostramelo y dijo mañana vendran con las petacas y dijo el caçique mentira es [encima "digas"] si venis de tunja para que traes espada desenvaynada y rrodela pues los hombres no han de trae rrodela y espada y dijo veni aca yrnos emos halla arriba y dije para que me quereys llevar alla arriba y dijo traygo un yndio [encima: "de chicamocha huydo que estaba en honzagua"] y fuy aver si era verdad y llegue en los aposentos y traya un yndio de onzaguagua y no era de chicamocha sino de honzagua y [tachado: "dij"] dijo el hombre barbas vermejas quita la cabuya del pesqueso y dije no hansi lo an de llevar alla al caçique y el lo quitara que dezis y diome una coz y [tachado "vino"] envie un muchacho a dezir al caçique que me dio una coz y e dia de mercado los yndios estaban en el çercado y salieron los yndios tras de mi los dos hombreys para que viene los yndios y dije vienen conmigo y enpeçome a tomarme y atarme las manos y metiome aden [tachado "do"] tro y dijo dezi el oro que tiene el caçique y bueso padre y vos y dije si yo tubiera oro yo lo diera a mi señor y diome de cozes y los yndios tomaron sus tiraderas y tiraronle y los yndios estubieron quedos los yndios y tubome muy rreçio encima el vanco y los yndios se asentaron y dijo calatrava yos quiero dar unas cuentas que traygo de tunja y dije amostramelo no lo traygo agora [tachado "y es"] y tanbien dijo llama al caçique y dijo los yndios para que lo quereys y dijo calatrava pa dalle esta espada y acogime yo ençima el vanco como estaba hablando y enpeço a dar a los yndios y cayose vn yndio muerto y vino atras los otros yndios y cayo otro yndio muerto y tres descalabrados de chicamocha y de honzagua vno muerto y quatro descalabrados

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 662 20/12/12 5:39

de onza y en el camino dizque mato vnos dos descalabrados tanbien es de honzaga y dizque rrobo al caçique de honzagua come quentas blancas y dos mantas y unos vonetes y quando estavan tirando [tachado "to"] yban todos juntos y el otro barbermejas venia detras y calatrava volbio diole una cuchillada penso que era yndio y cayose muerto y dijo los yndios ya es muerto vn hombre y quando estava muerto dijo calatrava es muerto tomole de las barbas y dejolo y entro a entro y los yndios estaban en la puerta [tachado "cat"] calatrava enpeço a quebrar los esti [roto] y era ya anoche y lo yn volvieron a casa y calatrava se fue y en la mañana tomo el caçique vna manta y vale y enterraronlo junto la cruz [tachado "dizque"] y calatrava tanbien fue al rrio y salio a la otra [roto] da corto la cavuya fue ydon en la guerta de mi señor y dio al hotalano de palos por su yndia no tengo mas [en el margen lo que sigue] que dezir vesa las manos de vmd

don Juº.

Transcripción modernizada

Señor,

Recibí su carta diciendo cómo era y muerto aquí un español, y es verdad que su compañero lo mató. Y es la causa que venía diciendo: "Yo quiero estar aquí". Y este hombre que está en Tequia no hace nada sino comer y joder. Y dijo: "Yo traigo cartas para vos de Tunja". Y dije yo: "amostrámelo". Y dijo: "Mañana vendrán con las petacas". Y dijo el cacique: "Mentira es. Digas, si venís de Tunja, ¿para qué traes espada desenvainada y rodela?, pues los hombres no han de traer rodela y espada". Y dijo: "Vení acá, irnos hemos allá arriba". Y dije: "¿Para qué me queréis llevar allá arriba?". Y dijo: "Traigo un indio de Chicamocha huido que estaba en Onzagua". Y fui a ver si era verdad y llegué en los aposentos y traía un indio de Onzagagua [sic]. Y no era de Chicamocha sino de Onzagua. Y dijo el hombre barbas bermejas: "Quita la cabuya del pescuezo", y dije: "No, ansí lo han de llevar allá al cacique y él lo quitará". —"¿Qué decís?", y diome una coz. Y envié a un muchacho a decir al cacique que me dio una coz. Y el día de mercado los indios estaban en el cercado y salieron los indios. Tras de mí los dos hombres: "¿Para qué vienen los indios?", y dije: "Vienen conmigo". Y empezome a tomarme y atarme las manos y metiome adentro y

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 663 20/12/12 5:39

dijo: "¡Decí el oro que tiene el cacique y vuestro padre y vos!". Y dije: "Si yo tuviera oro, yo lo diera a mi señor". Y diome de coces y los indios tomaron sus tiraderas y tiráronle. Y los indios estuvieron quedos, los indios. Y túvome muy recio, encima el banco. Y los indios se asentaron y dijo Calatrava: "Yo os quiero dar unas cuentas que traigo de Tunja". Y dije: "Amostrámelo". —"No lo traigo agora". Y también dijo: "Llama al cacique". Y dijo los indios: "¿Para qué lo queréis?". Y dijo Calatrava: "Pa darle esta espada". Y acogime yo encima el banco como estaba hablando y empezó a dar a los indios. Y cayose un indio muerto y vino atrás los otros indios y cayó otro indio muerto y tres descalabrados de Chicamocha y de Onzagua; uno muerto y cuatro descalabrados de Onza [sic]. Y en el camino dizque mató unos. Dos descalabrados también es de Onzagua. Y dizque robó al cacique de Onzagua come [sic, puede ser un número, tal vez cinco] cuentas blancas y dos mantas y unos bonetes. Y cuando estaban tirando iban todos juntos. Y el otro barbermejas venía detrás y Calatrava volvió diole una cuchillada. Pensó que era indio y cayose muerto. Y dijo los indios: "Ya es muerto un hombre". Y cuando estaba muerto dijo Calatrava: "Es muerto". Tomole de las barbas y dejolo y entró a entro y los indios estaban en la puerta. Calatrava empezó a quebrar los esti [roto] y era ya anoche y los in[dios] volvieron a casa y Calatrava se fue. Y en la mañana tomó el cacique una manta y vale [sic] y enterráronlo junto la cruz. Y Calatrava también fue al río y salió a la otra [ban]da. Cortó la cabuya fue ydon [ido] en la huerta de mi señor y dio al hortelano de palos por su india. No tengo más qué decir. Besa las manos de vuestra merced.

Don Juan.

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 664 20/12/12 5:39

Documento 4
Memorial del cacique Sutanebcipa de Guaquira

AGN, *CI* 29, ff. 6 r.-6 v.
Guaquira, 24 de julio de 1568

muy magni[cos] señores

soplico a vuesa señoria me provea y me haga justiçia por q. la vengo a pedir a vuesa señoria porq.s mucho el mal tratami° q. se me a hecho de mi amo despues q. vine de yr a dar aviso a vuesa señoria llegue a mi tierra y bohio y abia puesto mi amo dos onbres que era a su hijo y otro criado qel tenia en el repartimi° pa me matar y por q. abia venido a berme con v. md. y asi como llegue a mi çercado me tomaron de los cavellos y hecharon mano de sus espadas para me matar y como vieron esto los yndios dixeron q. no matasen a su caçiq. y me descalabro en la cabeça y a otros ocho yndios prençipales mios porq. dixeron q. no me matasen y vino a tunja a dar aviso dello al alcalde mayor ju° de penagos y aviase adelantado el moço y el vino a dezir q. yo le avia q.rido matar como ello es falço testimonio q. me lebanta y aora despues q. bolvi de tunja a puesto mi amo a quatro yndios ladinos en mi bohio y çercado para q. en llegando me tomasen y me traspusiesen onde nunca mas pareçiese y les dio mi amo a los yndios los palos [tachado "q."] con q. me matasen y desbareto mi çercado pa leña y coxio mis labranças de turmas q. yo tenia pa comer y tanvien las de los yndios y ansi se an huydo todos los yndios qesta despoblada el pueblo y demas deso tanbien me tiene quitados y rrecoxidos el algodon q. yo tenia pa hilar pa la demora de mi amo y el algodon de todos los yndios y q. no quiere q. sea yo caçiq. ni mande a los yndios solo por venir a dar mandado desto a vuesa señoria lo qual no pienso bolber a mi tierra ni pueblo si vuesa señoria no me haze justiçia de todo aqesto q. pido y suplico a vuesa señoria

Aunq. soy muy peq.ño vasallo de vuesa señoria como tengo dho a vuesa señoria me hara justiçia u no volvere a mi tierra ni bohios pues tanto el maltratami° no es por la demora ni por la dodtrina cristiana q.s mes mandado porq.

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 665 20/12/12 5:39

lo hago como vuesa señoria es mandado sino solo porq. vengo a pedir y dar mandado a vuesa señoria del maltratami° q. se me haze y de todo esto me hara vuesa señoria justiçia conforme a lo q. aqui tengo dho

Yo, muy peq.ño vasallo de
vuestra señoría,
Sutaneb
Çipa.

Transcripción modernizada

Muy magníficos señores

Suplico a vuestra señoría me provea y me haga justicia porque la vengo a pedir a vuestra señoría, porque es mucho el maltratamiento que se me ha hecho de mi amo. Después que vine de ir a dar aviso a vuestra señoría llegué a mi tierra y bohío y había puesto mi amo dos hombres, que era su hijo y otro criado que él tenía en el repartimiento, para me matar, porque había venido a verme con vuestra merced. Y así como llegué a mi cercado, me tiraron de los cabellos y echaron mano de sus espadas para me matar, y como vieron esto los indios dijeron que no matasen a su cacique. Y me descalabró en la cabeza y a otros ocho indios principales míos, porque dijeron que no me matasen. Y vino a Tunja a dar aviso de ello al alcalde mayor Juan de Penagos y habíase adelantado el mozo a él. Y vino a decir que yo le había querido matar, como ello es falso testimonio que me levanta. Y ahora después que volvió de Tunja ha puesto mi amo a cuatro indios ladinos en mi bohío y cercado para que en llegando me tomasen y me traspusiesen donde nunca más pareciese. Y les dio mi amo a los indios los palos con que me matasen y desbarató mi cercado para leña y cogió mis labranzas de turmas que yo tenía para comer y también las de los indios. Y así se han huido todos los indios, que está despoblado el pueblo. Y demás de eso también me tiene quitado y recogido el algodón que yo tenía para hilar para la demora de mi amo y el algodón de todos los indios. Y que no quiere que sea yo cacique ni mande a los indios, solo por venir a dar mandado de esto a vuestra señoría, lo cual no pienso volver a mi tierra ni pueblo si vuestra señoría no me hace justicia de todo aquesto que pido y suplico a vuestra señoría.

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 666 20/12/12 5:39

Aunque soy muy pequeño vasallo de vuestra señoría como tengo dicho, vuestra señoría me hará justicia o no volveré a mi tierra ni bohíos pues tanto el maltratamiento ni no es por la demora ni por la doctrina cristiana que me es mandado, porque lo hago como vuestra señoría es mandado, sino solo porque vengo a pedir y dar mandado a vuestra señoría del maltratamiento que se me hace y de todo esto me hará vuestra señoría justicia, conforme a lo que aquí tengo dicho.

Yo, muy pequeño vasallo de
vuestra señoría,

Sutaneb
zipa.

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 667 20/12/12 5:39

Documento 5
Memorial del cacique Monquirá

AGN, *VB* 5, f. 382 r.
13 de noviembre de 1571

Yll^e señor

En tunja a treze di^as del mes de nov de mill e quys^o y setenta y un años antel yll^e señor oydor e visyt^dor presento esta pet^on el caçique de monquira[2]

monquira parasco ante v md y digo que abra ocho meses poco mas o menos que un capitán llamado fonca llamado por otro nonbre ucariça se me fue a los yndios questan encomendados en ju^o de orosco con [tachado "qu"] seys yndios y yndias por mandado de v md fue traydo ayer aquie el dicho capitán el qual a llebado quatro u sinco yndios y ansi se yran todos los demas porque como no tienen capitan no mo puedo valer con ellos [borrón] por tanto pido y suplico a v md mande pareser el dicho capitán con los demas yndios y [tachado "tray"] ante v md les pregunte por que causa se fueron de monquira porque se fueron por un santuario que yo les queme para lo qual dare ynformaçion con testigos llanos y abonados que oyeron desir al dicho capitán quera de monquira y que la causa que se fue porque le quemaron el dicho santuario, etc. pido justiçia

monquira

El señor oydor e visitdor mando quel dho capitan llamado Vcariça sea traydo ante su mçd para que se provea justa

Diego Hidalgo.

[2] Esta frase y el párrafo final fueron escritos por el escribano Diego Hidalgo.

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 668 20/12/12 5:39

Transcripción modernizada

Ilustre señor:

En Tunja, a trece días del mes de noviembre de mil y quinientos y setenta y un años, ante el ilustre señor oidor y visitador presentó esta petición el cacique de Monquirá.

Monquirá parezco ante vuestra merced y digo que habrá ocho meses, poco más o menos, que un capitán llamado Fonca, llamado por otro nombre Ucaria, se me fue a los indios que están encomendados en Juan de Orozco con [tachado "qu"] seis indios y indias. Por mandado de vuestra merced fue traído ayer aquí el dicho capitán, el cual ha llevado cuatro u cinco indios y ansí se irán todos los demás, porque como no tienen capitán no me puedo valer con ellos [borrón]. Por tanto pido y suplico a vuestra merced mande parecer el dicho capitán con los demás indios y [tachado "tray"] ante vuestra merced les pregunte por qué causa se fueron de Monquirá, porque se fueron por un santuario que yo les quemé, para lo cual daré información con testigos llanos y abonados que oyeron decir al dicho capitán que era de Monquirá y que la causa que se fue porque le quemaron el dicho santuario, etc. Pido justicia.

Monquirá.

El señor oidor visitador mandó que el dicho capitán llamado Ucariza sea traído ante su merced para que se provea justicia.

Diego Hidalgo

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 669 20/12/12 5:39

Documento 6
Carta de don Juan, cacique de Sogamoso, a Rodrigo Suárez

AGN, *E* 15, ff. 179 r.-179 v.
Tunja, 23 de diciembre de 1572

querella de Catemexia Capitan de coytiba de R^o^ Suarez y don p^o^ cacique

muy magny^o^ señor

En[3] la çiudad de Tunja del nu^o^ Rreyno de granada de las Yndias a veinte e tres dias del mes de diz año de mill e quins^o^ e setenta e dos as antel muy mag^co^ señor contador Joan de Otalora corregidor e just^a^ my^or^ enesta dha çiudad e la de belez e panplona e rrio del oro por su m^t^ e por ante mi joan rruiz caueza de uaca esc^o^ de su m^t^ e pu^co^ e del caui^do^ desta dha çiudad pareçio el cap^t^ catemexia del pu^o^ de coytiba encomendado en rr^o^ Suarrez e presento esta carta e pedim^to^ sig^te^

Esta no servira mas de [¿para?] poder besar las manos de v md y soplicalle como meninimo criado que seoy de v md yo y mi capitan que v md me haga tan señalada md de que ese capitan que v md tiene a preso que v md no le haga mal ninguno pues sabe v md que ese yndio nunca falto del serbicio de v md mientras anduvo el caçiq bellaqando y aora a un mes se uio el no de su bella gracia sino porque lo echo el caçiq de su boyo y q no estuviese mas en su tierra sino q se fuese onde nunca mas los viese a el ni a los demas yndios suyo q donde no q el les q maria sus bohyos y los hecharia a cas del diablo como a hecho a todos los demas yndios qstan fuera de su pueblo huy dos y a sido de tanto tpo la enemistad como bien v md lo sabe pues v md los a hecho amigos y el caçiq no lo a qrido ser suyo sino q si a de ser su amigo q a de ser por via de ynteres q le a de dar siete u ocho mantas y q enonçes sera su amigo y q donde no q no lo sera y ansi dizen y segun a mi notiçia y de mi capitan tapatebe ha

3 Este párrafo fue puesto por el escribano Cabeza de Vaca.

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 670 20/12/12 5:39

venido q hizo a un gañan de vuestra merced hechar los bueyes a unas quatro labranças de turmas y q se las comieron todas y q se lo dixo q no le hiçiese mal ninguno q el deseaba servir a su amo y no andar fuera de su tierra y por q le dixo esto tomo una vieja y dos yndios y los molio a palos y aliende de dalles se quiso ahorcar a si mesmo el caçiq y por esto causa se vino el aquí y no dize nada de v md sino q es muy bueno y q el desea servir a v md como hasta aqui a servido y ansi suplico a v md no le haga tan señalada q v md le suelte de la carcel sin hazer mal ninguno y lo enbie a su tierra y q se este en su bohyo q el servira a v md y yo le mandare que sirva y si otra vez lo hiziere en tal caso v md lo castigara y yo no me entremetere en ello por esta sera de v md perdonado como espero que v md lo hara como quien es y en esto reçebire muy gran md como de señor y padre pues no tiene culpa ninguna ese capitan sino el caçiq q no es de señores e echar a sus yndios de sus pueblos aliende de abelles de recoger echallos de la tierra q mas dino es de castigar al caçiq q no a ese capitan hasta q haga ajuntar los yndios q a echado de su pueblo y por tanto no quiero ser mas prolijo por q se que esto pido v md me hara md yo espero q v md me la otorgara no mas sino q dar rogando a v md señor dios por la salud y vida de v md y en mayor estado acreciente como por v md es deseado con la vida de la señora muger de v md como por v md es deseado y yo su muy meninimo criado le deseo y de sogamoso oy sabado donde quedo

muy magnyº señor
q sus manos besa
su meninimo criado
don Juº y tupatebe

Al muy magnyº señor
Rrº suarez en la ciudad de Tunja
es mi señor".

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 671 20/12/12 5:39

Transcripción modernizada

Querella de Catemexia, capitán de Coytiba de Rodrigo Suárez y don Pedro cacique

Muy magnífico señor

En[4] la ciudad de Tunja del Nuevo Reino de Granada de las Indias, a veinte y tres días del mes de diciembre, año de mil y quinientos y setenta y dos años, ante el muy magnífico señor contador Juan de Otálora corregidor y justicia mayor en esta dicha ciudad y la de Vélez y Pamplona y Río del Oro por su majestad y por ante mí, Juan Ruíz Cabeza de Vaca escribano de su majestad y público y del cabildo de esta dicha ciudad, pareció el capitán Catemexia del pueblo de Coytiba encomendado en Rodrigo Suárez y presentó esta carta y pedimento siguiente:

Esta no servirá más de para poder besar las manos de vuestra merced y suplicarle como mínimo criado que soy de vuestra merced yo y mi capitán, que vuestra merced me haga tan señalada merced de que este capitán que vuestra merced tiene preso, que vuestra merced no le haga mal ninguno, pues sabe vuestra merced que ese indio nunca faltó del servicio de vuestra merced mientras anduvo el cacique bellacando [sic] y ahora a un mes se huyó él no de su bella gracia, sino porque lo echó el cacique de su bohío y que no estuviese más en su tierra sino que se fuese donde nunca más los viese a él ni a los demás indios suyos, que donde que no, que les quemaría sus bohíos y los echaría a casa del diablo, como ha hecho a todos los demás indios que están fuera de su pueblo huidos, y ha sido de tanto tiempo la enemistad, como bien vuestra merced lo sabe, pues vuestra merced los ha hecho amigos y el cacique no lo ha querido ser suyo, sino que si ha de ser su amigo que ha de ser por vía de interés, que le ha de dar siete u ocho mantas y que entonces será su amigo y que donde no, que no lo será, y así dicen, y según a mi noticia y de mi capitán Tapatebe ha venido que hizo a un gañán de vuestra merced echar los bueyes a unas cuatro labranzas de turmas y que se las comieron todas y que se lo dijo que no le hiciese mal ninguno que él deseaba servir a su amo y no andar fuera de su tierra

[4] Este párrafo fue puesto por el escribano Cabeza de Vaca.

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 672 20/12/12 5:39

y porque le dijo esto, tomó una vieja y dos indios y los molió a palos, y allende de darles se quiso ahorcar a sí mismo el cacique, y por esta causa se vino él aquí y no dice nada de vuestra merced, sino que es muy bueno y que él desea servir a vuestra merced como hasta aquí ha servido y así suplico a vuestra merced no le haga tan señalada, que vuestra merced le suelte de la cárcel sin hacer mal ninguno y lo envíe a su tierra y que esté en su bohío, que él servirá a vuestra merced y yo le mandaré que sirva y si otra vez lo hiciere, en tal caso vuestra merced lo castigará y yo no me entrometeré en ello, por esta será de vuestra merced perdonado, como espero que vuestra merced lo hará, como quien es, y en esto recibiré muy gran merced como de señor y padre, pues no tiene culpa ninguna ese capitán sino el cacique, que no es de señores el echar a sus indios de sus pueblos, allende de haberles de recoger, echarlos de la tierra, que más digno es de castigar al cacique que no a ese capitán hasta que haga juntar los indios que ha echado de su pueblo y por tanto no quiero ser más prolijo, porque sé que esto que pido vuestra merced me hará merced, yo espero que vuestra merced me la otorgará, no más sino quedar rogando a vuestra merced señor Dios por la salud y vida de vuestra merced y en mayor estado acreciente como por vuestra merced es deseado, con la vida de la señora mujer de vuestra merced como por vuestra merced es deseado y yo su muy mínimo criado lo deseo y de Sogamoso, hoy sábado, donde quedo.

Muy magnífico señor
que sus manos besa
su mínimo criado,
don Juan y Tupatebe

Al muy magnífico señor
Rodrigo Suárez en la ciudad de Tunja,
es mi señor.

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 673 20/12/12 5:39

Documento 7
Memorial del capitán don Diego Catemejia de Cuitiva[5]

AGN, *E* 15, ff. 246 r.-246 v.
21 de noviembre de 1573

muy p˚ señor

El cap^t^ don di˚ catemejia digo que yo tenia vna labrança de la otra vanda del rio quando los chistianos vinieron no avia acavado aquella labrança mientras q. los dichos christianos poblavan no estava yo en mi pueblo cavo la labrança vn yndio llamado vaiga su ermano quesachega y otro hermano pasacubcha y su padre cap^t^ sachetiva christiano llamado don martin [tachado "que es honbre…"] y por las labranças se vinieron a quejar y oy acavaron la dicha labrança y fue mi h^na^ y madre a sembralla y luego fueron los tres hijos quando las [tachado "dos"] yndias estavan sembrando se fueron estos tres questan nonbrados a quevrar los palos con q. senbravan la dicha labrança el mais que senbrava lo deramaron por el suelo y le ronpieron sinco mochilas y con aquellos palos q. les quebraron les dio a las yndias como darian a las yndias de este vn ermano suyo y llego a donde estavan las indias y dijo q. por que dava a las yndias por q. davan a las yndias tomo su ermano deste el palo con q. les davan a las yndias y despues vino don martin y dio a su ermano deste y le quebro un braço y estava su ermano deste desmayado despues como agora le dio y despues vino el honbre questava en la asienda por la mañana y su ermano deste estava muy malo y dijo aquel honbre que ay nos se muriera y que tuviera su coraçon con dios que no tuviese su coraçon con el diablo sino con dios las mochilas y los palos q. quebraron trajo el padre ju˚ vasq. y rodrigo juares y lo vieron y lo trajo el padre al pueblo de tupia y dijo rodrigo juares q. repartiesen aquella labrança con este sino que del rio aca no pasasen los tres hijon de don martin y este q. no pasase a

[5] Este texto pudo ser redactado por el hijo del capitán, llamado Lucas, que presentó ese mismo día un memorial con letra idéntica, o por alguien que redactó los dos.

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 674 20/12/12 5:39

la otra vanda y agora senbro aquel yndio la labrança y este tanbien y dize aquel yndio q. lo a de cojer todo y dize este q. lo a de repartir la mitad a de cojer este yndio y la otra mitad el otro porq. le dio a su ermano deste porq. le quebro el braço que a de pagar quesachoge aquel yndio solo dos ps˚ y otro yndio parga otros dos ps˚ y el otro pasaicuche otros dos ps˚ y su padre don martin a de paga otros dos ps˚ porquel mesmo don martin quebro el braço a su ermano deste y q. porques la labrança deste lo a de labrar este año queste no a de pasar del rio aca y aquel yndio del rio asialla su ermano deste fue a conprar vn poco de algodon al mercado de sosgamoso y la manta le quitaron en el mercado aquel yndio quesachoga y a vra sª pido mande que se buelva la manta y quando davan a las yndias lo vido vn yndio de sogamoça testigo y otro yndio de isa y otro tesgido guaquera vra señoria pido justiçia y para ello eta.

Transcripción modernizada

Muy poderoso señor:

El capitán don Diego Catemejia digo que yo tenía una labranza de la otra banda del río. Cuando los cristianos vinieron no había acabado aquella labranza. Mientras que los dichos cristianos poblaban no estaba yo en mi pueblo. Cavó la labranza un indio llamado Vaiga, su hermano Quesachega y otro hermano Pasacubcha y su padre capitán Sachetiva, cristiano, llamado don Martín. Y por las labranzas se vinieron a quejar y hoy acabaron la dicha labranza. Y fue mi hermana y madre a sembrarla y luego fueron los tres hijos. Cuando las indias estaban sembrando se fueron estos tres que están nombrados a quebrar los palos con que sembraban la dicha labranza. El maíz que sembraba lo derramaron por el suelo y le rompieron cinco mochilas y con aquellos palos que les quebraron les dio a las indias. Como daban a las indias de este, un hermano suyo y llegó a donde estaban las indias y dijo que ¿por qué daba a las indias? Porque daban a las indias tomó su hermano de este el palo con que les daban a las indias y después vino don Martín y dio a su hermano de este y le quebró un brazo y estaba su hermano de este desmayado después como ahora le dio. Y después vino el hombre que estaba en la hacienda por la mañana y su hermano de este estaba muy malo y dijo aquel hombre que ahí no se muriera y que tuviera su corazón con Dios, que no tuviese su corazón con el diablo, sino con Dios. Las mochilas y los palos que quebraron trajo el padre Juan Vásquez

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 675 20/12/12 5:39

y Rodrigo Suárez y lo vieron. Y lo trajo el padre al pueblo de Tupia. Y dijo Rodrigo Suárez que repartiesen aquella labranza con este, sino que del río acá no pasasen los tres hijos de don Martín y este que no pasase a la otra banda. Y ahora sembró aquel indio la labranza y este también y dice aquel indio que lo ha de coger todo y dice este que lo ha de repartir. La mitad ha de coger este indio y la otra mitad el otro porque le dio a su hermano de este, porque le quebró el brazo. Que ha de pagar Quesachoge aquel indio sólo dos pesos y otro indio Parga otros dos pesos y el otro Pasaicuche otros dos pesos y su padre don Martín ha de pagar otros dos pesos porque el mismo don Martín quebró el brazo a su hermano de este. Y que porque es la labranza de este lo ha de labrar este año. Que este no ha de pasar del río acá y aquel indio del río hacia allá. Su hermano de este fue a comprar un poco de algodón al mercado de Sosgamoso y la manta le quitaron en el mercado aquel indio Quesachoga. Y a vuestra señoría pido mande que se vuelva la manta. Y cuando daban a las indias lo vio un indio de Sogamoza testigo y otro indio de Isa y otro testigo Guaquer. A vuestra señoría pido justicia y para ello etcétera.

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 676 20/12/12 5:39

Documento 8
Denuncio de Lucas, indio de Cuitiva, por malos tratos

AGN, *E* 15. ff. 244 r.-244 v.
21 de noviembre de 1573

muy p° s^r^

Lucas digo q. no q.ro estar con Rodrigo Juares v° de tunja de dos años q. no q.ro star con el digo que q.ro estar con mis padre y madre por malos tratamientos q. me a echo cadal dia por cada cosa y me castiga tanto y por vn pariente mio q. se vyo por eso me cojeron a mi diziendo q.ra por el que se vio por q. lo castigo se vyo dijo el dicho R° Juares q. lo buscasen mientrastanto que lo allase a la yndia que estuviera yo con el q. quando lo trajere si me avia yo de ir a mi tierra y mi padre es cap^t^ don di° el q.l esta de presente comigo que en llegando al repartimi° ansi como llegamos q. me castigo por vn tornillo q. se abrio y un bosal porq. no lo eche a vn cavallo y por vna sinta q. se perdio me quiso matar y por dos otras sintas que se quebraron y tomome de los cabellos y echomee me el suelo y me dio de coses y despues me sacudio con vnas riendas y despues me dio con vnas varas q.ran quatro y me dio con vna vara y despues pidio vnas tijeras dijo q.ran para cortar las uñas y despues q. trajeron las tijeras dijo q. no lo avia podido sufrir y mando a su negro q. me tresquilase y me dava un sonbrero de dos años me dio vna manta colorata pintada y me dio ocho camisetas y me dio vn capote y lo deje en su aposento q. la manta q. me dio porque my padre dijo que queria venir a quejarse por eso me dio la dicha manta y entonces me [tachón] hizo vn capote y me dio este sonbrero [tachado "digo"] ruego porq. hizo tanto mal q. me page y para ello et^a^.

Que q.ro estar en mi missmo pueblo para dar la demora y el [tachado "encome"] honbre que esta en la asienda dijo q. abri su aposento con la llabe q. yo tenia e de la cajuela y dijo q. saque dos quesos quando la s^a^ menbio a fi-rabotova quando yo me fue lo vido a desir aquel honbre a my señor y dijo que

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 677 20/12/12 5:39

yo avia sacado los dos queso dijo mi señor q. me avia de amarrar q. me avia de asotar ansi me lo dijeron.

Y a vra sª pido q. me pagen mi trabajo y quando mi amo mozava mechan afuera de casa como ayer me dio y me trasquilo y me echo de su casa y vra sª me mande dar vn mandamiº

Lucas.

Transcripción modernizada

Muy poderoso señor:

Lucas digo que no quiero estar con Rodrigo Suárez, vecino de Tunja, de dos años que no quiero estar con él. Digo que quiero estar con mi padre y madre, por malos tratamientos que me ha hecho cada día por cada cosa. Y me castiga tanto. Y por un pariente mío que se huyó, por eso me cogieron a mí, diciendo que era por el que se huyó. Porque lo castigó se huyó. Dijo el dicho Rodrigo Suárez que lo buscasen, mientras tanto que lo hallase, a la india, que estuviera yo con él, que cuando lo trajere sí me había yo de ir a mi tierra. Y mi padre es el capitán don Diego, el cual está de presente conmigo. Que en llegando al repartimiento, así como llegamos, que me castigó por un tornillo que se abrió y un bozal porque no lo eché a un caballo. Y por una cinta que se perdió me quiso matar y por dos otras cintas que se quebraron. Y tomome de los cabellos y echome en el suelo y me dio de coces y después me sacudió con unas riendas y después me dio con unas varas que eran cuatro. Y me dio con una vara y después pidió unas tijeras, dijo que eran para cortar las uñas y después que trajeron las tijeras dijo que no lo había podido sufrir y mandó a su negro que me trasquilase. Y me daba un sombrero. De dos años me dio una manta colorada pintada y me dio ocho camisetas y me dio un capote y lo dejé en su aposento. Que la manta que me dio, porque mi padre dijo que quería venir a quejarse, por eso me dio la dicha manta. Y entonces me hizo un capote y me dio este sombrero. Ruego, porque hizo tanto mal que me pague y para ello etcétera.

Que quiero estar en mi mismo pueblo para dar la demora. Y el hombre que está en la hacienda dijo que abrí su aposento con la llave que yo tenía y de la cajuela y dijo que saqué dos quesos cuando la señora me envió a Firavitoba.

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 678 20/12/12 5:39

Cuando yo me fui lo vino a decir aquel hombre a mi señor y dijo que yo había sacado los dos quesos. Dijo mi señor que me había de amarrar, que me había de azotar. Así me lo dijeron.

Y a vuestra señoría pido que me paguen mi trabajo. Y cuando mi amo almorzaba me echan afuera de casa, como ayer. Me dio y me trasquiló y me echó de su casa y vuestra señoría me mande dar un mandamiento.

Lucas.

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 679 20/12/12 5:39

Documento 9
Memorial del cacique don Pedro de Cuitiva

AGN, *E* 15, ff. 102 r.-102 v.
Santafé, 2 de mayo de 1573

muy mag^co^ señor

el casique de coytiva llamado don pedro que llego a esta corto de santafe llegado a tunja vino con le correjido a su pueblo y le dijo al casique que me avia destar en el cercado que se anduviese echo chontal ente los yndios por querer de su amo rodrigo juares mando a los yndios que sacasen el mays del cercado y llevo preso al cacique y dos potros a sogamoso y despues de salido de su pueblo lo que hizo el corelidon quitartle la capa al casique y llevarlo desnudo y llevanlo preso a tunja y dize el correjidor que lo an de asotar en el rrollo y tresquilalle y que se daga mecader por querer de su amo y dize vn yndio que llamado guavto molio vnas yervas con chicha para matallo y a tomado acavado de destetas por casique y dize el corejidos hasta que pague ochenta mantas lo han de soltar de prision y dize el do pedro por que llego a esta corte fue la causa dello y por amor de dios haga justisia

veso las manos

don dieg^o^
señor de
tota

ya le a llevado diesiseys[6]
mantas y pideselas ago

6 Estos párrafos fueron anotados en la parte de atrás de la hoja, después de ser doblada para ser llevada por algún mensajero a Santafé.

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 680 20/12/12 5:39

ra y dize que no sabe nada
y mas y llevo dos potos y al cacique
lo enviaron dindo Sogamoso
que estuviese entre los yndios y dixole
quen viase ochenta mantas y le daria lo
los potros y si no ha de vendellos
ya lo saben todos los caciques
e tota y moyquasage y y gua
quira no quieren

A la corte de santaf
Es nro. Señor.

Transcripción modernizada

Muy magnífico señor:

El cacique de Coytiva, llamado don Pedro, que llegó a esta corte de Santafé: llegado a Tunja vino con el corregidor a su pueblo y le dijo al cacique que me había de estar en el cercado, que se anduviese hecho chontal entre los indios. Por querer de su amo Rodrigo Suárez, mandó a los indios que sacasen el maíz del cercado y llevó preso al cacique, y dos potros a Sogamoso. Y después de salido de su pueblo, lo que hizo el corregidor [fue] quitarle la capa al cacique y llevarlo desnudo. Y llévanlo preso a Tunja. Y dice el corregidor que lo han de azotar en el rollo y trasquilarle y que se haga mercader, por querer de su amo. Y dice un indio que [es] llamado Guauto, molió unas yerbas con chicha para matarlo. Y ha tomado acabado de destetar por cacique. Y dice el corregidor: hasta que pague ochenta mantas lo han de soltar de prisión. Y dice el don Pedro: porque llegó a esta corte, fue la causa de ello, y por amor de Dios haga justicia.

Beso las manos

Don Diego,
señor de
Tota

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 681 20/12/12 5:39

Ya le ha llevado dieciséis mantas y pídeselas ahora y dice que no sabe nada.
Y más le llevó dos potros y al cacique lo enviaron donde [?] Sogamoso, que estuviese entre los indios y díjole que enviase ochenta mantas y le daría los potros y si no ha de venderlos.
Ya lo saben todos los caciques y Tota y Moyquasage y Guaquira no quieren.

A la corte de Santafé.
Es nuestro señor.

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 682 20/12/12 5:39

Documento 10
Memorial del cacique de Tota

AGN, *CI* 29, ff. 78 r.-78 v.
Santafé, 8 de noviembre de 1574

muy mag^co^ señor

Don diego caciq. de tota encomendados en diego montanes dando la demora me ronpen la mantas y nos hazen mal tramiento y nos [tachado "de"] echan grillos y persiones y diziendo q. lo avian de matar vino uyendo con grillos y me tomo tres [tachado "ollays"] ollas de oro [tachado "dize"] y agora dize [tachado "q"] dicho montañes q. le de otra ollo de oro q. tiene por eso vine uyendo ante su señoria y dando cada mes sien mantas de dies tomines y me v ronpe las mantas sin culpa y mas a sinco años q. q. no me hazen la lavransa y no me ovedesen los indio por amor de mi amo diego montañes y le damos sal y pescado y miel y nos maltrata y agora dos años me mato vn yndio q. traya pescado y qiero q. me lo q. pagen el yndio q. mato y sepeda mando q. no dieran sal y despues q. paso Sepeda cada año me cogen vn voyo de sal y nos maltratan porq. somos yndios pido y suplico [tachado "lo"] nos aga justisia y q. me vuelvan las tres ollas de oro q. me tomo y se me mueren de anvre y nos les deyan azel vna lavansa q. para senvrar y no paran los yndios de dia y de nose sino [¿coger rrosias?] todo el año y el lisensiado sepeda mando q. [tachado "no"] vna lavransa de algodon q. lo contara con la demora y [encima "no"] lo yyzo asi y ny dijo el lisensiado sepeda q. no le yzieren mas q. un veinte y le an echo vna lavasa de algodón y le cojen vn voyo de sal cada año y sien cargas de pescado y da cada vn ydio doze mantas cada vn año y a otro yndio capitan e le q.to vna totuma d. llelna de oro y sincuenta mantas y quatro cargas de caracoles y vengo a pedillo po q. se me van los yndios y no dan la demora y me mato otro yndio ladino q. era pregonero mio y asta aq. lo e sufrido v. md. me aga justisia porq. me mata los yndios y agora vengo yo vyendo q. porq. me q.ria a matar diego montañes y vine vyendo con grillo an ante su señoria q. me de vn mandamiento para q. no me maltraten ni me agan lo q. astaqi me an echo estamos como

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 683 20/12/12 5:39

negros y agora después q. vine vyendo mato otro yndio y no lo an enterrado y a vn yndio ladino alonso y llevo seys pesos con una cauza.

[En la parte de atrás dice: "(…) el señor don Diego de Narváez, ante mi, Martín de Agurto, receptor de su Majestad, leyó esta memoria a Juan de Lara, lengua mestizo y a Juan Rey, indio, por cuyo tenor se presentó el dicho cacique como prueba por su declaración que hizo ante su merced a que me refiero, y firmolo su merced"].

Transcripción modernizada

Muy magnífico señor

Don Diego cacique de Tota, encomendados en Diego Montañez: dando la demora me rompen las mantas y nos hacen mal tratamiento y nos echan grillos y prisiones y diciendo lo habían de matar, vino huyendo con grillos, y me tomó tres ollas de oro y ahora dice dicho Montañez que le dé otra olla de oro que tiene, por eso vine huyendo ante su señoría y dando cada mes cien mantas de diez tomines, me rompe las mantas sin culpa y más ha cinco años que no me hacen la labranza y no me obedecen los indios por amor de mi amo Diego Montañez, y le damos sal y pescado y miel y nos maltrata, y ahora dos años me mató un indio que traía pescado, y quiero que me lo paguen el indio que mató, y Cepeda mandó que no dieran sal y después que pasó Cepeda cada año me cogen un bohío de sal y nos maltratan porque somos indios. Pido y suplico nos haga justicia y que me vuelvan las tres ollas de oro que me tomó y se me mueren de hambre y no les dejan hacer una labranza que para sembrar y no paran los indios de día y de noche, sino coger rozas todo el año y el licenciado Cepeda mandó que [tachado "no"] una labranza de algodón, que lo contara con la demora y no lo hizo así y ni dijo el licenciado Cepeda que no le hicieran más que un veinte y le han hecho una labranza de algodón y le cogen un bohío de sal cada año y cien cargas de pescado y da cada un indio doce mantas cada un año y a otro indio capitán y que le tomó una totuma de llena de oro y cincuenta mantas y cuatro cargas de caracoles y vengo a pedirlo porque se me van los indios y no dan la demora y me mató otro indio ladino que era pregonero mío y hasta aquí lo he sufrido. Vuestra merced me haga justicia porque me mata los indios y ahora vengo yo huyendo que porque me quería

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 684 20/12/12 5:39

matar Diego Montañez y vine huyendo con grillo ante su señoría que me dé un mandamiento para que no me maltraten ni me hagan lo que hasta aquí me han hecho, estamos como negros y ahora después que vine huyendo mató otro indio y no lo han enterrado y a un indio ladino Alonso y llevó seis pesos con una causa.

[En la parte de atrás dice: "(…) el señor don Diego de Narváez, ante mí, Martín de Agurto, receptor de su majestad, leyó esta memoria a Juan de Lara, lengua mestizo y a Juan Rey, indio, por cuyo tenor se presentó el dicho cacique como prueba por su declaración que hizo ante su merced a que me refiero, y firmolo su merced"].

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 685 20/12/12 5:39

Documento 11
Carta del cacique de Tota al presidente de la Real Audiencia

AGN, *VB* 4, ff. 450 r.-450 v.
4 de mayo de 1575

Ylle señor

el casiq. de tota vynyeron aqui a sacar madamy^to^ desde q. volvio de aquy y una labranca de mayz q. tiene en tierra callente y le coxeron el mayz y dieron al cauallo y dixo di^o^ mendanez q. este es casique por q. va a quexar a santa fee por eso es q. hiçieron este daño por q. van a q. xar a santafe dixo di^o^ mendanez ttanbien somos aquy como el presidente y el mayz q. coxeron al casyque no se le dio nada por el mayz y la labran mesma la torno a quemar por q. queria tornar a senbrar algodon en esa mesma labrança ya estaban senbrando y despues ynviaron un ydio de di^o^ mendanez q. ladino q. es alla juanyco le quytaron todo el algodon q. esta senbrando se lo quytaron y se lo hecharon por ay lo q. tenya y lo que sobro tuxo aq. el juanyco el mesmo y tenyalo en su casa y despues quando q.ria benyr aca pidio con el yndio la pepita q. sobro ya lo lleban para amostrar a vuesa señoria por q. no diga q. es mentira y le sacaron diez tutumas de costas q. cada vna podia valer a peso y otras diez tutumas desta tierra sacaron todo junto y eso le haze este daño todo y el mestizo de di^o^ mendanez que se llama di^o^ es el que saco las tutumas todas y le sacaron dos obillos de hylo q. querian hazer dos mantas se lo caco todo junto con las totumas y el yndio juanyco no mas fue a tierra callente a pedir las demoras q. daban a su amo syn saber el casiq. fue a pedir [tachado "a le"] sin saber el caçique el yndio juanyco a pedir las demoras q. se lo mando di^o^ mendanez y un yndio q. se llama sinbatero en su casa las tenyas las totumas y las çaco aq. el mestizo y por eso aq. el sinbatero le fue a pedir la totumas nro. señor juaz de la muy yll^e^ persona de v. md. como por v. m. es deseado a quatro de mayo de myll quy^o^s y setenta y çinco a^o^s y mas quyeran que les vuelvan las tutumas todas syn que falte unas ny nynguna y dize di^o^ mendanez q. si se vienen a q.xar q. lo a de he [roto] en la carçela y tresquylallo.

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 686 20/12/12 5:39

Yll^{e} s^{or}
veso las manos de vuesa
señoria

pedro

al Yll^{e} señor licenciado
brizeño [tachado "oydor"] presidente
rreal audiençia[7]
Es my s^{or}

Presentada con petiçion por p.te del liçençiado al^{o} de la torre fiscal de su mag^{d} ante los señores presidente e oydores de la audiençia de santa mag^{d} [sic, Santafé] a diez de mayo de mill y quini^{o} y setenta y çinco años

Joan de albiz.

Transcripción modernizada

Ilustre señor

El cacique de Tota: vinieron aquí a sacar mandamiento desde que volvió de aquí y una labranza de maíz que tiene en tierra caliente y le cogieron el maíz y dieron al caballo y dijo Diego Mendanez que este es cacique porque va a quejar a Santafé, por eso es que hicieron este daño, porque van a quejar a Santafé, dijo Diego Mendanez "también somos aquí como el presidente", y el maíz que cogeron al cacique no se le dio nada y la labranza misma la tornó a quemar, porque quería tornar a sembrar algodón en esa misma labranza ya estaban sembrando y después enviaron un indio de Diego Mendanez ladino que se llama Juanico y le quitaron todo el algodón que está sembrando, se lo quitaron y se lo echaron por ahí lo que tenía y lo que sobró trajo aquí el Juanico él mismo y teníalo en su casa y después cuando quería venir acá pidió con el indio la pepita que sobró, ya lo llevan para mostrar a vuesa señoría, porque no

7 La carta venía doblada en ocho partes con este texto en el destinatario.

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 687 20/12/12 5:39

diga que es mentira, y le sacaron diez totumas de costas, que cada una podrá valer a peso y otras diez totumas de esta tierra sacaron todo junto y eso le hace este daño todo y el mestizo de Diego Mendanez que se llama Diego es el que le sacó las totumas todas, y le sacaron dos ovillos de hilo que querían hacer dos mantas se le caló todo junto con las totumas, y el indio Juanico no más fue a tierra caliente a pedir las demoras que daban a su amo, sin saber el cacique fue a pedirlas, sin saber el cacique el indio Juanico a pedir las demoras, que se lo mandó Diego Mendanez y un indio que se llama Sinbatero en su casa las tenías las totumas y las sacó aquí el mestizo y por eso aquí el Sinbatero le fue a pedir las totumas nuestro señor juez de la muy ilustre persona de vuestra merced como por vuestra merced es deseado, a cuatro de mayo de mil y quinientos y setenta y cinco años. *Y más quieran que les vuelvan las totumas todas sin que falte unas ni ningunas y dice Diego Mendanez que si se vienen a quejar le ha de echar en la cárcel y trasquilarlo*[8].

Ilustre señor,
beso las manos de vuestra señoría.

Pedro

Al Il[ustr]e señor licenciado
Briceño, presidente
Real Audiencia.
Es mi señor.

Presentada con petición por parte del licenciado Alonso de la Torre, fiscal de su majestad ante los señores presidente y oidores de la Audiencia de Santa Majestad [sic, Santafé] a diez de mayo de mil y quinientos y setenta y cinco años.

Juan de Albi.

[8] La parte que está en cursiva parece haber sido agregada después.

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 688 20/12/12 5:39

Tabla 1: Encomiendas, encomenderos, población y tributos de los repartimientos de la provincia de Tunja en 1560

	Encomienda	Encomendero	Indios tributarios	%	Mantas	Oro (pesos)	Sementeras (fanegas)
1	Icabuco	Gonzalo Suárez	1.724	3,3	1.200	300	60
2	Onzaga	Miguel Sánchez	1.590	3,0	130	710	50
3	Turmequé	Juan de Torres	1.457	2,8		1.300	35
4	Cocuy	Andrés de Galarza	1.387	2,6		1.900	40
5	Tenza	Cristóbal de Roa	1.338	2,5	620	200	40
6	Duitama	Baltasar Maldonado (su hijo)	1.300	2,5	400	450	40
7	Tunja	Patiño	1.100	2,1	650	300	40
8	Serensa	Antón de Castro	1.080	2,1	320	500	40
9	Chita	Pero Rodríguez de Salamanca	1.077	2,1			
10	Paipa	Gómez de Cifuentes	1.064	2,0	160	375	40
11	Bombaza	Pero de Madrid	1.000	1,9		1.900	35
12	Sáchica	Juan López	1.000	1,9	270	100	40
13	Sogamoso	La corona	1.000	1,9	400	120	
14	Ocavita	Mateo Sánchez	980	1,9	343	520	50
15	Pisba	Diego Rincón	970	1,8	1.420	75	50
16	Topasa	Domingo de Aguirre	950	1,8		1.450	30
17	Chicamocha	Juan Rodríguez Parra	940	1,8	400	450	40
18	Suata	Pero Vásquez	920	1,8	370	200	40
19	Sotaquirá	Periañez	890	1,7	120	400	35
20	Chitagoto	Francisco de Velandia	866	1,6		2.000	40
21	Toca	Pero Ruiz	850	1,6		1.200	30
22	Gámeza	Juan de Mendaño	770	1,5			
23	Zunuba	Diego de Paredes	756	1,4			
24	Socotá	Martín Ropero	724	1,4	255	260	30
25	Garagoa	Diego García Pacheco	710	1,4			
26	Chámeza	Miguel Holguín	700	1,3	200	700	35
27	Tinjacá	Garciarias Maldonado	680	1,3	657	150	35
28	Baganique	Pedro de Orozco	640	1,2		1.000	25
29	Coasa	Alonso de Aguilar	640	1,2		600	28
30	Los Llanos	Pero Rodríguez de Salamanca	600	1,1			

Continúa

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 689 20/12/12 5:39

	Encomienda	Encomendero	Indios tributarios	%	Mantas	Oro (pesos)	Sementeras (fanegas)
31	Tota	Diego Montañez	600	1,1	2.200		35
32	Icabuco	Gonzalo García	580	1,1	20	180	25
33	Monquirá	Juan de la Barrera	580	1,1	122	60	20
34	Soya	Garciarias Maldonado	564	1,1			
35	Ceytiva	Juan de Salamanca	540	1,0		260	30
36	Chipatá	Pero Bravo de Rivera	540	1,0	600	80	30
37	Socha	Jerónimo de Carvajal	507	1,0		600	
38	Boyacá	Diego de Partearroyo	506	1,0	240		25
39	En los Llanos	Herrezuelo	500	1,0			
40	Amonga	Francisco de Monsalve	460	0,9			
41	Ququeyta	Gregorio Suárez	460	0,9	400	150	25
42	Guaquira	Diego Montañez	440	0,8			
43	Cuitiva	Pero de Monteagudo	436	0,8		800	18
44	Cormechoque	Luis de Sanabria	421	0,8		500	20
45	Oycate	Pedro Corredor	420	0,8	60	450	20
46	Sátiba	Bartolomé Camacho	420	0,8	50	200	20
47	Chiramita	Juan de Chinchilla	400	0,8			
48	Lenguazaque	Manuel Méndez	400	0,8	100	60	15
49	Pinjaca	Andrés de Ayala	400	0,8			
50	Quzaguey	Pero Niño	400	0,8	550	950	40
51	Tibasosa	Miguel Holguín	396	0,8			
52	Vanza	Gonzalo Macías	396	0,8		400	12
53	Tuzaytipa	Alonso Martín Cobo	386	0,7	80	50	12
54	Guachetá	Francisco Melgarejo	385	0,7		600	25
55	Suta	Antón de Santana	368	0,7	100	20	20
56	Sutamanga	Hernando de Rojas	360	0,7	95	220	25
57	Toscotobazia	Pero Hernández de Reyna	360	0,7		400	12
58	Ibeita	Diego García Pacheco	353	0,7			
59	Susa	Pero Núñez (su mujer)	336	0,6			

Continúa

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 690 20/12/12 5:39

	Encomienda	Encomendero	Indios tributarios	%	Mantas	Oro (pesos)	Sementeras (fanegas)
60	Sasa	Hernando de Rojas	330	0,6			
61	Iguaque	Pedro Rodríguez Carrión	329	0,6	115	60	18
62	Cheva	Francisco Salguero	319	0,6			
63	Sátiba	Bernaldino de Santisteban	310	0,6	40	100	15
64	Cómbita	Pero Sánchez	300	0,6	175	50	15
65	En los Llanos	Pedro de Zamora	300	0,6			
66	Tuta	Juan de Mendaño	300	0,6	1030		40
67	Tocabita	Juan de Quincoces	295	0,6			
68	Ura	Francisco Salguero	294	0,6		250	30
69	Tupachoque	Mateo Sánchez	280	0,5			
70	Bobavita	Pero Niño	260	0,5			
71	Furabita	Juan de Quincoces	260	0,5			
72	Leongupa	Diego Rincón	260	0,5			
73	Morcote	Pero Niño	260	0,5			
74	Ochica	Antón de Cazalla	260	0,5			
75	Tinjacá	Diego Alfonso	260	0,5	194	100	10
76	Comenza	Ortuño Ortiz	245	0,5		320	12
77	Pueblo de la Sal	Pero Rodríguez de Salamanca	244	0,5			
78	Bonza	Pero Núñez (su mujer)	242	0,5	90	175	30
79	Tobasía	Juan de Quincoces	242	0,5	100	150	25
80	Panqueva	Herrezuelo	236	0,4		710	
81	Tuta	Antón de Castro	212	0,4			
82	Zoraca	Francisco Rodríguez	210	0,4		500	10
83	Tocabita	Andrés de Ayala	193	0,4	350	70	15
84	Monquirá	Martín Ropero	183	0,3			
85	Chusbita	Pero Rodríguez de León	179	0,3	100	800	15
86	Iza	Juan de Torres	173	0,3		250	8
87	Las Chiscas	Francisco de Monsalve	165	0,3			
88		Diego de Paredes	160	0,3	240		8
89	Chiscas	Pero Rodríguez de Salamanca	153	0,3	80	1.900	50

Continúa

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 691 20/12/12 5:39

	Encomienda	Encomendero	Indios tributarios	%	Mantas	Oro (pesos)	Sementeras (fanegas)
90	Cuqueyta	Antón de Córdoba	150	0,3			
91		Francisco Chinchilla	150	0,3		20	10
92	Almezaque	Diego Rincón	134	0,3			
93	Biracuza	Mateo Sánchez	132	0,3			
94	Biracacha	Juan de Chinchilla	118	0,2	350	70	20
95	Soaca	Juan Rodríguez Gil	117	0,2		200	10
96	Bacachique	Diego de Paredes	114	0,2		500	30
97	Soaca	Pero Rodríguez de Salamanca	110	0,2			
98	Chayne	Diego García Pacheco	100	0,2	570	250	40
99	Coromoro	Antón Desquivel	100	0,2		110	12
100	Sacrenzipa	Antón de Santana	100	0,2			
101	Turga	Pero Núñez (su mujer)	100	0,2			
102	Zamacá	Antón Desquivel	100	0,2			
103	Chequisa	Pero Rodríguez de León	94	0,2			
104	Foaca	Gonzalo García	94	0,2			
105	Tinjaque	Francisco de Monsalve	91	0,2			
106	Cochavita	Andrés de Galarza	90	0,2			
107	Guacamayas	Francisco de Monsalve	87	0,2	820		30
108	Ancachacha	Herrezuelo	80	0,2			
109		Francisco Martínez	75	0,1		31	8
110	Cuscaneva	Pero Ruiz	72	0,1			30
111	La Miel	Francisco de Sierra	70	0,1	50		6
112	Tibaquira	Antón de Córdoba	66	0,1	70	30	12
113	Amaca	Antón de Cazalla	60	0,1		550	20
114	Achaca	Luis de Sanabria	50	0,1			
Totales			52.525		16.906	30.336	1.886
Promedio			461		368	460	27

Fuente: "Visita".

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 692 20/12/12 5:39

Tabla 2: Encomiendas, encomenderos, población y tributos de los repartimientos de la provincia de Santafé en 1560

	Encomienda	Encomendero	Indios tributarios	%	Mantas	Oro (pesos)	Sementeras (fanegas)
1	Ubaque	Juan de Céspedes	3.400	9,7	300	990	80
2	Machetá	Juan de Rivera	2.000	5,7	350	400	50
3	Guatavita	Hernán Vanegas	2.000	5,7	240	833	60
4	Bogotá	Antón de Olaya	2.000	5,7	300	800	50
5	Suba y Tuna	Antonio Cardoso	1.500	4,3	130	750	50
6	Pasca	Juan Tafur	1.460	4,2	50	240	50
7	Chocontá	Andrés de Molina	1.400	4,0	150	200	
8	Fugayzuga	Gonzalo García Zorro	1.300	3,7	190	532	50
9	Chía	Juan Muñoz	1.200	3,4	120	685	40
10	Guasca	La corona	1.130	3,2	250	150	
11	Suesca y Tunjuelo	Hernán Gómez	1.100	3,1	800		50
12	Fontibón	La corona	1.000	2,9	150	800	
13	Boza y Fitata	Pedro de Colmenares	938	2,7	200	750	50
14	Ubaté	Diego de Valderas	900	2,6	1.320		40
15	Tibacuy	Francisco Gómez	800	2,3	102	300	45
16	Unezipa	Diego Romero	750	2,1	120	307	30
17	Faque	Domingo de Guevara	700	2,0	40	40	30
18	Chiguachi	Antonio Bermúdez	660	1,9	160	55	40
19	Fumeque	Juan Ruiz de Orejuela	590	1,7	320		35
20	Cajicá	La corona	500	1,4	100	200	
21	Zipaquirá	Juan de Ortega	500	1,4	100	168	30
22	Fosca	Francisca Pimentela (mujer de Juan Lorenzo)	500	1,4	100	200	25
23	Pausaga	Alonso de Olmos	500	1,4	200		20
24	Tabio y Chitasuga	Cristóbal Gómez	480	1,4	300		30
25	Zimijaca	Gonzalo de León	451	1,3	80	80	30
26	Cota	Francisco de Tordehumos	450	1,3	400		18
27	Susa	Luis Lanchero	400	1,1	60	67	40

Continúa

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 693 20/12/12 5:39

	Encomienda	Encomendero	Indios tributarios	%	Mantas	Oro (pesos)	Sementeras (fanegas)
28	Quecazipa	Gonzalo Hernández	400	1,1	80	100	20
29	Suza	Antón Flamenco (una menor)	390	1,1	280		18
30	Sesquilé	Cristóbal Ruiz	380	1,1	100		15
31	Meusa	Francisco de Céspedes	377	1,1	100		20
32	Sopó	Gaspar Rodríguez	360	1,0	400		20
33	Nemocón	Juan del Olmo	350	1,0	230	65	25
34	Toquenzipa	Nicolás de Sepúlveda	330	0,9	20	65	20
35	Cucunubá	Juste Sánchez	327	0,9	20		30
36	Ciénega y Zubia	Mateo Sánchez	313	0,9	40	100	35
37	Usme	Juan Gómez	300	0,9	40	135	25
38	Zuta	Francisco de Murcia	300	0,9	40	66	20
39	Zipacón	Francisco de Figueredo	300	0,9	400		25
40	Teusaca	Cristóbal Bernal	260	0,7	200		20
41	Bojacá y panches	Hernando de Alcocer	250	0,7	160		40
42	En los Panches	Cristóbal de Miranda	250	0,7	200		30
43	Sibagoya y panches	Pedro de Arévalo	200	0,6	130		12
44	Némesa	Luis López	200	0,6	40		15
45	Tenjo	Mase Juan	180	0,5	40		12
46	Facatativá (panches)	Alonso de Olaya	150	0,4	50	40	42
47	La Serrezuela	Alfonso Díaz	150	0,4	100		10
48	Subachoqui	Juan de Santander	140	0,4	120		12
49	Queca	Juan Fuerte	136	0,4	80		15
50	Cubiasuca	Pedro Martín	100	0,3			
51	Ingabita	Hernán Pérez	100	0,3	100		10
52	Chinga	Cristóbal de Toro	100	0,3	20		
53	En los Panches	Hernando de Velasco	70	0,2			12

Continúa

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 694 20/12/12 5:39

	Encomienda	Encomendero	Indios tributarios	%	Mantas	Oro (pesos)	Sementeras (fanegas)
54	En los Panches	Salvador Orozco	60	0,2			10
55	En los Panches	Francisco Maldonado		0,0			
56	En los Panches	Diego de Salas		0,0			10
57		Antón Martín		0,0			10
Totales			35.082		9.622	9.118	1.476
Promedio			650		189	326	30

Fuente: "Visita".

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 695 20/12/12 5:39

Tabla 3: Comparación entre las tasaciones de la provincia de Tunja (1555 y 1562)

Productos		Encomiendas y totales	1555	1562	Aumento %
Mercancías-dinero	Oro	Encomiendas que tributan	54	104	92,6
		Total	24.122 pesos	33.465	38,7
	Mantas	Encomiendas que tributan	98	104	6,1
		Total	30.860	32.430	5,1
	Esmeraldas	Encomiendas que tributan	1	1	0,0
		Total	6 engastes	6 engastes	0,0
Labranzas	Maíz	Encomiendas que tributan	102	103	1,0
		Total	1.120 fanegas	958 fanegas	-14,5
	Papas	Encomiendas que tributan	76	77	1,3
		Total	230 fanegas	210 fanegas	-8,7
	Trigo	Encomiendas que tributan	72	72	0,0
		Total	687 fanegas	585 fanegas	-14,8
	Cebada	Encomiendas que tributan	69	67	-2,9
		Total	302 fanegas	274 fanegas	-9,3
	Caña	Encomiendas que tributan	21	18	-14,3
		Total	19 suertes	18 suertes	-5,3
	Frijoles	Encomiendas que tributan	11	10	-9,1
		Total	22 fanegas	20 fanegas	-9,1
	Garbanzos	Encomiendas que tributan	4	4	0,0
		Total	6 fanegas	5 fanegas	-16,7
	Habas	Encomiendas que tributan	1	1	0,0
		Total	2 fanegas	1 fanegas	-50,0

Continúa

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 696 20/12/12 5:39

Productos		Encomiendas y totales	1555	1562	Aumento %
Trabajadores	Pastores y gañanes	Encomiendas que tributan	98		-100,0
		Total	559		-100,0
	Indios del servicio	Encomiendas que tributan	86		-100,0
		Total	614		-100,0
Madera para construir		Encomiendas que tributan	86		-100,0
		Total (estantes, estantillos y varas)	314, 3.150 y 6.290		-100,0
Carne	Venados	Encomiendas que tributan	74		-100,0
		Total	141		-100,0
	Pescado	Encomiendas que tributan	9	3	-66,7
	Carne salada	Encomiendas que tributan	8	1	-87,5
	Perdices	Encomiendas que tributan	3		-100,0
	Pájaros	Encomiendas que tributan	2		-100,0
	Conejos	Encomiendas que tributan	1		-100,0
Leña		Encomiendas que tributan	97	96	-1,0
Hierba para el caballo		Encomiendas que tributan	80	73	-8,8
Productos minerales	Sal	Encomiendas que tributan	17	16	-5,9
		Total	320 arrobas	322 arrobas	0,6
	Cal	Encomiendas que tributan	3	3	0,0
		Total	44 cahíces	26 cahíces	-40,9

Continúa

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 697 20/12/12 5:39

Productos		Encomiendas y totales	1555	1562	Aumento %
Productos agrícolas	Hayo (coca)	Encomiendas que tributan	17	16	-100,0
		Total	565 cargas	542 cargas	-4,1
	Miel	Encomiendas que tributan	11	7	-36,4
	Fruta	Encomiendas que tributan	9		-100,0
	Maní	Encomiendas que tributan	8	7	-12,5
		Total	59 cargas	43 cargas	-27,1
	Algodón	Encomiendas que tributan	3	3	0,0
	Yopa	Encomiendas que tributan	2	1	-50,0
Manufacturas	Cueros de venado	Encomiendas que tributan	7	1	-85,7
		Total	160	150	-68,8
	Cueros de tigre danta	Encomiendas que tributan	4		-100,0
	Cabuya	Encomiendas que tributan	4	4	0,0
		Total	46 cargas	30 cargas	-34,8
	Bonetes	Encomiendas que tributan	3	3	0,0
		Total	160	144	-10,0
	Ollas	Encomiendas que tributan	2	2	0,0
		Total	144	146	1,4
	Hilo de algodón	Encomiendas que tributan	2	2	0,0
		Total	20 ovillos	20 ovillos	0,0
	Cera	Encomiendas que tributan	2	1	-50,0
		Total	4 cargas	3 cargas	-25,0
	Sombreros	Encomiendas que tributan	1	1	0,0
		Total	20	20	0,0
	Petacas	Encomiendas que tributan		1	
		Total		50	
Total de encomiendas tasadas			103	105	1,9

Fuente: AGI (J 511, núm. 1, ff. 3 r.-56 v.).

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 698 20/12/12 5:39

Tabla 4: Repartimiento de indios para la iglesia de Tunja (1556)

	Caciques	Encomenderos	Trabajadores
1	Icabuco	Gonzalo Suárez	80
2	Turmequé	Juan de Torrealva	80
3	Icabita	Mateo Sánchez	60
4	Sogamoso	¿La corona?	60
5	Tenza	Andrés López de Galarza	60
6	Tinjacá y Sora	Gregorio Arias Maldonado	60
7	Boyacá	Diego de Partearroyo	50
8	Cerinza	Antonio de Castro	50
9	Cerinza, Tobasía, Faracicar, Susacón	Juan de Quincoces	50
10	Chámeza	Miguel Holguín	50
11	Chivatá	Pedro Bravo de Rivera	50
12	Duitama	Capitán Maldonado	50
13	Gámeza y Tuta	Juan de Avendaño	50
14	Guachetá	Francisco Melgarejo	50
15	Onzaga	Miguel Ortiz	50
16	Paipa	Gómez de Cifuentes	50
17	Pesca	Pedro de Madrid	50
18	Sáchica	Juan López	50
19	Saquenzipa	Juan de Ibarra	50
20	Sogota y Monquirá	Ropero	50
21	Sotaquira	Pedro Oyonez	50
22	Tota y Guaquira	Diego Montañez	50
23	Tunja	Diego de Robles	50
24	Baganuyque	Juan de Orozco	40
25	Bonza	Pedro Núñez Cabrera	40
26	Cheba, Chicoasa, Ningupa	Cap. Francisco de Salguero	40
27	Chicamocha	Juan Rodríguez	40
28	Chiraynita	Jerónimo de Carvajal	40
29	Chita	Pedro Rodríguez de Salamanca	40
30	Chitagoto	Francisco Velandia	40
31	Cicaunca y Cochavita	Pedro Escudero	40
32	Ciénega y Somodoco	Paredes Calderón	40
33	Ciquita	Gregorio Suárez	40
34	Firabitoba	Luis de Sanabria	40

Continúa

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 699 20/12/12 5:39

	Caciques	Encomenderos	Trabajadores
35	Garagoa	Gonzalo Pacheco	40
36	Icabuco Gacha	Gonzalo García	40
37	Lenguasaque	Manuel Méndez	40
38	Monga	Vicente de Ruesga	40
39	Oycata	Pedro Corredor	40
40	Satiba	Bartolomé Camacho	40
41	Súnuba	Paredes el Calvo	40
42	Toca	Pedro García Ruiz	40
43	Topaga	Domingo de Aguirre	40
44	Topía	Pedro de Monteagudo	40
45	Sasa	Hernando de Rojas	30
46	Soata	Pedro Vásquez	30
47	Sorata	Francisco Rodríguez	30
48		Andrés de Ayala	30
49	Motavita	Lázaro López de Salazar	28
50	Conbyta	Pedro Sánchez Velásquez	25
51	Guacamayas	Alcalde Monsalve	25
52	Las Ollerías	Diego Alfonso	22
53	Busbanza	Gonzalo Macías	20
54	Cuqytagacha	Antón de Córdoba	20
55	Feytoba y Beteytiba	Juan de Salamanca	20
56	Iguaque	Pedro Rodríguez de Carrión	20
57	Monquirá	Francisca de Chinchilla	20
58	Panqueba y Reacacha	Pedro Ruiz	20
59	Siachoque	Juan de Chinchilla	20
60	Soata	Juan Rodríguez Gil	20
61	Socha	Lázaro de la Torre	20
62	Suta	Cristóbal de Roa	20
63	Ochita y Viracasa	Antonio Rodríguez	18
64	Chuebita	Pedro Rodríguez de León	17
65	Cazaguey	Pedro Muñoz	15
66	Comecia	Ortiz	15
67	Isa	Juan Torres	15
68	Cuasa y Siema	Alonso de Aguilar	12

Continúa

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 700 20/12/12 5:39

	Caciques	Encomenderos	Trabajadores
69	Tutasco	Pedro Fernández de Reina	10
70	Tasso	Antonio Martín Cobo	8
71	Rosgon	Francisco de la Sierra	5
	Total		2.625
	Promedio		37,0

Fuente: AHRB (LC 2, ff. 97 v.-100 v.).

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 701 20/12/12 5:39

Tabla 5: Nombres de los indios que intervienen en un proceso sobre un capitán de Icabuco (1551)

	Nombre	Origen del nombre	Observaciones
1	Aguatoque	Muisca	Cacique de Turmequé
3	Charibitiba	Muisca	Capitán del cacique Icabuco
4	Coindoco	Muisca	Capitán de Boyacá
5	Cucaita	Muisca	Capitán grande que dice un indio que servía a Tunja
6	Guanaca	Muisca	Capitán de Icabuco
7	Hubamanga	Muisca	Cacique de Sotamanga. También aparece como Bubamanga
8	Icabuco	Muisca	Cacique. "Indio grande"
9	Ocapita	Muisca	Capitán
10	Ochunuba	Muisca	Capitán de Icabuco. También le dicen Sochunuba y "el zipa chiquito"
11	Sachicazaque	Muisca	Cacique de Boyacá
12	Sora	Muisca	Capitán grande que dice un indio que servía a Tunja
13	Soraca	Muisca	Capitán grande que dice un indio que servía a Tunja
15	Tibana	Muisca	Capitán de Icabuco
16	Tora	Muisca	Capitán grande que dice un indio que servía a Tunja
17	Turmequé	Muisca	Lengua. Criado del alcalde de Tunja
18	Unbita	Muisca	Capitán de Icabuco o lugar donde el cacique tenía su cercado
19	Zaramocha	Muisca	Capitán del cacique de Turmequé
20	Bartolomillo	Español	Lengua. En el pleito del cacique Icabuco
21	Diego	Español	Lengua. Criado de Hernando de Beteta
22	Luisico	Español	Lengua. Sirviente del alcalde de Tunja
23	Luisillo	Español	Lengua
24	Perico	Español	Lengua. Sirviente de Francisco Matamoros
25	Perico	Español	Lengua. Sirviente de Hernando de Rojas

Fuente: AGN (E 11, ff. 8 r.-303 v.).

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 702 20/12/12 5:39

Tabla 6: Nombres de autoridades indígenas en la visita de Tomás López (1560)

	Nombre	Cargo	Pueblo	Origen del nombre
1	Alonso	Capitán	Monquirá	Español
2	Alonso	Capitán	Moyazoque	Español
3	Diego de Mendoza	Cacique	Cheva	Español
4	Don Alonso	Cacique	Sogamoso	Español
5	Don Antonio	Cacique	Somondoco	Español
6	Don Francisco	Cacique	Chitagoto	Español
7	Don Pablo	Cacique	Moyazoque	Español
8	Don Pedro	Cacique	Turmequé	Español
9	Don Pedro Guymlaque	Cacique	Boyacá	Español
10	Gregorio Suárez	Cacique	Cucaita	Español
11	Pedro	Principal	Moyazoque	Español
12	Pedro	Principal	Moyazoque	Español
13	Absira	Capitán	Soatá	Muisca
14	Ambaria	Cacique	Soracá	Muisca
15	Aumuec	Principal	Soracá	Muisca
16	Ausaque	Capitán	Soracá	Muisca
17	Cabi	Capitán	Usme	Muisca
18	Cachebite	Capitán	Cocuy	Muisca
19	Chiaumchica	Capitán	Chivatá	Muisca
20	Chibarrucha	Cacique	Bosa	Muisca
21	Chicabún	Cacique	Soatá	Muisca
22	Chom	Cacique	Cocuy	Muisca
23	Chucamezca	Principal	Soracá	Muisca
24	Cipabune	Cacique	Cucunubá	Muisca
25	Combajonopa	Cacique	Satova	Muisca
26	Cubaruguya	Capitán	Somondoco	Muisca
27	Cupasoca	Cacique	Monquirá	Muisca
28	Cusba	Capitán	Gámeza	Muisca
29	Cuyacucha	Cacique	Suta	Muisca
30	Ezcatequa	Capitán	Bosa	Muisca
31	Fagia	Capitán	Ciénega	Muisca
32	Gada	Cacique	Tópaga	Muisca
33	Gara	Principal	Tópaga	Muisca
34	Gonchagox	Capitán	Guaquira	Muisca

Continúa

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 703 20/12/12 5:39

	Nombre	Cargo	Pueblo	Origen del nombre
35	Guancobe	Capitán	Chitagoto	Muisca
36	Guane	Cacique	Tutarasco	Muisca
37	Guanebica	Cacique	Onzaga	Muisca
38	Guyanem	Principal	Soracá	Muisca
39	Hunmoche	Capitán	Iza	Muisca
40	Huyachica	Capitán	Onzaga	Muisca
41	Juaniquindoque	Principal	Boyacá	Muisca
42	Naesumu	Capitán	Ura	Muisca
43	Neausipa	Cacique	Chivatá	Muisca
44	Neguanzique	Cacique	Tuta	Muisca
45	Neraguya	Capitán	Turmequé	Muisca
46	Neschica	Capitán	Turquira	Muisca
47	Neubasia	Capitán	Turquira	Muisca
48	Nimpiqui	Capitán	Monquirá	Muisca
49	Nobasoqua	Cacique	Gámeza	Muisca
50	Olbiano	Cacique	Guaquira	Muisca
51	Pacasute	Principal	Turmequé	Muisca
52	Piramaca	Cacique	Gámeza	Muisca
53	Piranchique	Principal	Sotaquirá	Muisca
54	Puobe	Capitán	Cucunubá	Muisca
55	Quecabtoque	Capitán	Tota	Muisca
56	Quecaren	Capitán	Tuta	Muisca
57	Quecaria	Capitán	Soracá	Muisca
58	Quiamuancha	Principal	Soracá	Muisca
59	Quiduanobque	Capitán	Tutarasco	Muisca
60	Riamchica	Capitán	Soracá	Muisca
61	Ribza	Principal	Soracá	Muisca
62	Sachibón	Cacique	Boyacá	Muisca
63	Sagcha	Principal	Soracá	Muisca

Fuente: AGN (CI 55, ff. 534 r.-572 v.; VB 8, ff. 774 r.-776 v., 829 r.-835 v.; VB 11, ff. 776 r.-840 v.; VB 18, ff. 198 r.-319 v.; VB 19, ff. 514 r.-577 v., 592 r.-598 v.).

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 704 20/12/12 5:39

Tabla 7: Nombres de las autoridades indígenas en la visita de Diego de Villafañe a la provincia de Santafé (1563)

	Nombre	Cargo	Pueblo	Origen del nombre
1	Don Hernando	Cacique	Tunjuelo	Español
2	Aguchine	Principal	Suta	Muisca
3	Bosativa	Capitán	Chiguachi	Muisca
4	Chitaguya	Principal	Tunjuelo	Muisca
5	Foscotegacha	Principal	Chiguachi	Muisca
6	Fosquiraguya	Cacique	Tausa	Muisca
7	Fotiba	Principal	Tuche	Muisca
8	Gacha o Guecha	Cacique	Gachancipá	Muisca
9	Gacha o Huetenza	Principal	Ubaté	Muisca
10	Guaqueta	Principal	Tunjuelo	Muisca
11	Guecha	Capitán	Gachancipá	Muisca
12	Huechin	Principal	Gachancipá	Muisca
13	Ichubca	Capitán	Uxiquia	Muisca
14	Itancipa	Principal	Simijaca	Muisca
15	Nebaquila o Umbala	Principal	Tunjuelo	Muisca
16	Nebia	Principal	Subatiba y Tibaguya	Muisca
17	Nemtipaba	Principal	Ubaté	Muisca
18	Orencipa	Cacique	Ubaté	Muisca
19	Pacha	Principal	Simijaca	Muisca
20	Quensasaque	Cacique	Chiguachi	Muisca
21	Siaguya	Principal	Simijaca	Muisca
22	Siaquila o Supachalagua	Cacique	Suta	Muisca
23	Sichaneme	Cacique	Simijaca	Muisca
24	Suaga o Suaria	Principal	Ubaté	Muisca
25	Suamecheguya	Principal	Tausa	Muisca
26	Suantiba	Principal	Subatiba y Tibaguya	Muisca
27	Tentiba	Principal	Gachancipá	Muisca
28	Toba	Principal	Uxiquia	Muisca
29	Totogoya	Principal	Tunjuelo	Muisca
30	Tunjuelo	Capitán	Uxiquia	Muisca

Fuente: AGN (VC 4, ff. 935 r.-986 v.; VC 5, ff. 904 r.-1029 v.; VC 7, ff. 669 r.-711 v.; VC 12, ff. 979 r.-1031 v.).

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 705 20/12/12 5:39

Tabla 8: Nombres de las autoridades indígenas en una muestra tomada de la visita a la provincia de Tunja de Juan López de Cepeda (1571-1572)

	Nombre	Cargo	Origen del nombre		Nombre	Cargo	Origen del nombre
1	Francisco Papa	Capitán	Mixto	25	Huyasaque	Capitán	Muisca
2	Pedro Sana	Capitán	Mixto	26	Huyatamesuca	Capitán	Muisca
3	Alonso	Capitán	Español	27	Membrica	Capitán	Muisca
4	Alonso	Capitán	Español	28	Nemusa	Cacique	Muisca
5	Cristóbal	Capitán	Español	29	Nubgoche	Pregonero	Muisca
6	Diego	Capitán	Español	30	Pauneme	Capitán	Muisca
7	Don Diego	Cacique	Español	31	Piracobsa	Pregonero	Muisca
8	Francisco	Pregonero	Español	32	Pirantoque	Capitán	Muisca
9	Juan	Capitán	Español	33	Pirariga	Capitán	Muisca
10	Sebastián	Capitán	Español	34	Pirarigua	Heredero	Muisca
11	Abto	Capitán	Muisca	35	Pirazeta	Capitán	Muisca
12	Animaca	Capitán	Muisca	36	Quecabtoque	Capitán	Muisca
13	Auria	Capitán	Muisca	37	Quecamingacha	Capitán	Muisca
14	Buisa	Capitán	Muisca	38	Quecatoque	Capitán	Muisca
15	Chamaria	Capitán	Muisca	39	Quirua	Capitán	Muisca
16	Chome	Cacique	Muisca	40	Ramiriquí	Cacique	Muisca
17	Combajachoca	Cacique	Muisca	41	Sasinoche	Capitán	Muisca
18	Cuparia	Capitán	Muisca	42	Simbadad	Capitán	Muisca
19	Cupasaquepapa	Capitán	Muisca	43	Sutanecipa	Capitán	Muisca
20	Funcuche	Capitán	Muisca	44	Teutariba	Capitán	Muisca
21	Guacanzipa	Pregonero	Muisca	45	Tibabueca	Capitán	Muisca
22	Guatatibe	Capitán	Muisca	46	Tunsatoque	Capitán	Muisca
23	Hicatyba	Capitán	Muisca	47	Zimatequen	Capitán	Muisca
24	Huyamirque	Capitán	Muisca	48	Zipaguene	Cacique	Muisca

Fuente: AGN (VB 4, ff. 370 r.-540 v.; VB 5, ff. 367 r.-416 v., 439 r.-511 v.; VB 9, ff. 765 r.-813 v.; VB 14, ff. 873 r.-929 v.).

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 706 20/12/12 5:39

Tabla 9: Origen del nombre y edades de las autoridades indígenas de la provincia de Tunja durante la visita de Juan Prieto de Orellana en 1582

	Nombre	Origen	Edad	Cargo	Pueblo
1	Alonso Cucaita	Mixto	30	Capitán	Paipa
2	Alonso Monquirá	Mixto		Cacique	Ceniza
3	Alonso Soana	Mixto	35	Principal	Paipa
4	Alonso Tibajo	Mixto	55	Capitán	Ceniza
5	Antón Tetiba	Mixto	48	Alguacil	Guachetá
6	Diego Osei	Mixto		Cacique	Susa
7	Juan Cucaita	Mixto		Cacique	Ráquira
8	Juan Cuysa	Mixto	42	Cacique	Ceniza
9	Juan de Apacha	Mixto		Capitán	Susacón
10	Juan de Cumsaca	Mixto		Capitán	Paipa
11	Juan Dupacho	Mixto	18	Capitán	Ogavita
12	Juan Guataquira	Mixto	55	Capitán	Turmequé
13	Juan Sianosa	Mixto		Cacique	Susa
14	Juanico Chitam	Mixto	55	Principal	Tensa
15	Miguel Socupa	Mixto	40	Cacique	Tasco
16	Pedro Tocabita	Mixto	36	Cacique	Ceniza
17	Pedro Tocavito	Mixto	36	Cacique	Susacón
18	Agustín	Español	50	Capitán	Sotaquirá
19	Alonso	Español	42	Capitán	Guachetá
20	Alonso	Español	44	Capitán	Icabuco
21	Alonso	Español	45	Capitán	Motavita
22	Alonso	Español	32	Capitán	Nemeza
23	Alonso	Español	32	Cacique	Ogavita
24	Alonso	Español	60	Capitán	Ráquira
25	Alonso	Español	53	Cacique	Toquira
26	Alonso	Español	32	Capitán	Turmequé
27	Alonso	Español	75	Capitán	Tuta
28	Alonso	Español	32	Cacique	Tutasa
29	Álvaro	Español	26	Cacique	Duitama
30	Andrés	Español		Capitán	Ceniza
31	Andrés	Español	28	Capitán	Paipa
32	Antonio	Español		Capitán	Bonza

Continúa

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 707 20/12/12 5:39

	Nombre	Origen	Edad	Cargo	Pueblo
33	Antonio	Español	36	Cacique	Gacha
34	Antonio	Español	30	Capitán	Paipa
35	Antonio	Español	60	Capitán	Sátiba
36	Antonio	Español		Capitán	Susa
37	Baltasar	Español	24	Pregonero	Duitama
38	Bartolomé	Español	32	Capitán	Duitama
39	Bartolomé	Español	50	Cacique	Ocusa
40	Bernardino	Español	40	Capitán	Turmequé
41	Carlos	Español	40	Cacique	Ciénega
42	Carlos	Español	46	Capitán	Monquirá
43	Cristóbal	Español	50	Capitán	Siachoque
44	Cristóbal	Español	42	Principal	Sotaquirá
45	Cristóbal	Español	30	Capitán	Toca
46	Cristóbal Patiño	Español	35	Capitán	Paiba
47	Diego	Español	60	Cacique	Bonza
48	Diego	Español	32	Cacique	Busbanza
49	Diego	Español	38	Pregonero	Busbanza
50	Diego	Español		Cacique	Chicamocha
51	Diego	Español	90	Cacique	Chipasa
52	Diego	Español	65	Capitán	Duitama
53	Diego	Español	30	Cacique	Guacha
54	Diego	Español	50	Cacique	Guaneca
55	Diego	Español	46	Capitán	Icabuco
56	Diego	Español		Cacique	Motavita
57	Diego	Español	50	Cacique	Motavita
58	Diego	Español	54	Cacique	Oicatá
59	Diego	Español	40	Capitán	Oicatá
60	Diego	Español	40	Cacique	Siachoque
61	Diego	Español		Cacique	Socha
62	Diego	Español	40	Cacique	Somondoco
63	Diego	Español	20	Capitán	Somondoco
64	Diego	Español	53	Capitán	Suta
65	Diego	Español	60	Cacique	Tenza

Continúa

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 708 20/12/12 5:39

	Nombre	Origen	Edad	Cargo	Pueblo
66	Diego	Español		Capitán	Tobasía
67	Diego	Español	50	Capitán	Toca
68	Diego	Español	40	Capitán	Turmequé
69	Diego	Español	70	Principal	Tuta
70	Domingo	Español		Pregonero	Gámeza
71	Esteban	Español	30	Capitán	Duitama
72	Felipe	Español		Capitán	Motavita
73	Felipe	Español	50	Cacique	Susa
74	Fernando	Español		Cacique	Suta
75	Fernando	Español	30	Capitán	Turmequé
76	Fernando	Español	50	Capitán	Turmequé
77	Francisco	Español	50	Cacique	Chitagoto
78	Francisco	Español		Cacique	Gámeza
79	Francisco	Español	30	Capitán	Gámeza
80	Francisco	Español	50	Capitán	Gámeza
81	Francisco	Español		Cacique	Guachetá
82	Francisco	Español	60	Capitán	Icaga
83	Francisco	Español	65	Cacique	Paipa
84	Francisco	Español	35	Cacique	Soracá
85	Francisco	Español		Capitán	Sotaquirá
86	Francisco	Español	34	Capitán	Súnuba
87	Francisco	Español	80	Cacique	Tobón
88	Francisco	Español	50	Gobernador	Turmequé
89	García	Español	30	Capitán	Oicatá
90	Gaspar	Español	20	Cacique	Onzaga
91	Gaspar	Español	50	Capitán	Súnuba
92	Gonzalo	Español	70	Cacique	Icabuco
93	Jerónimo	Español	50	Principal	Tuta
94	Juan	Español		Cacique	Beteitiva
95	Juan	Español	57	Capitán	Bonza
96	Juan	Español	60	Capitán	Chiramita
97	Juan	Español	70	Capitán	Cucarrativa
98	Juan	Español	60	Capitán	Curmechoque

Continúa

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 709 20/12/12 5:39

	Nombre	Origen	Edad	Cargo	Pueblo
99	Juan	Español	50	Capitán	Guacha
100	Juan	Español	40	Capitán	Guaneca
101	Juan	Español	70	Cacique	Guatacha
102	Juan	Español	32	Capitán	Guatacha
103	Juan	Español	25	Capitán	Icabuco
104	Juan	Español	52	Capitán	Motavita
105	Juan	Español	60	Cacique	Némesa
106	Juan	Español	20	Capitán	Némesa
107	Juan	Español	35	Capitán	Paipa
108	Juan	Español	36	Capitán	Sátiba
109	Juan	Español	27	Capitán	Siachoque
110	Juan	Español	47	Cacique	Sitacipa
111	Juan	Español	60	Capitán	Soatá
112	Juan	Español	60	Capitán	Soracá
113	Juan	Español		Capitán	Tobón
114	Juan	Español	40	Capitán	Toca
115	Juan	Español	36	Capitán	Toca
116	Juan	Español	60	Capitán	Tocavita
117	Juan	Español	50	Capitán	Turga
118	Juan	Español	60	Capitán	Turmequé
119	Juan	Español	36	Cacique	Tuta
120	Juan	Español	43	Capitán	Tuta
121	Juan Ruiz	Español	75	Cacique	Tensa
122	Leonor	Español	26	Cacique	Baganique
123	Lorenzo	Español	32	Capitán	Ocusa
124	Luis	Español	35	Capitán	Combitasuta
125	Luis	Español	25	Cacique	Gámeza
126	Luis	Español	60	Capitán	Motavita
127	Luis	Español	46	Capitán	Sotaquirá
128	Luis	Español	60	Cacique	Turga
129	Martín	Español	45	Capitán	Duitama
130	Martín	Español	32	Capitán	Paipa
131	Martín	Español	40	Capitán	Sitacipa

Continúa

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 710 20/12/12 5:39

	Nombre	Origen	Edad	Cargo	Pueblo
132	Martín	Español	45	Cacique	Tobasía
133	Martín	Español		Capitán	Tobasía
134	Mateo	Español	26	Capitán	Tuta
135	Miguel	Español	50	Capitán	Sátiba
136	Miguel	Español	52	Cacique	Soatá
137	Miguel	Español	60	Capitán	Turmequé
138	Miguel	Español	50	Capitán	Tuta
139	Pablo	Español	60	Capitán	Turmequé

Fuente: AGI (E 824 A, pieza 6).

Tabla 10: Nombres de origen español más frecuentes en la visita de Juan Prieto de Orellana (1582)

Nombre	Cantidad	%	Nombre	Cantidad	%
Juan	36	21,2	Agustín	1	0,6
Pedro	29	17,1	Álvaro	1	0,6
Diego	24	14,1	Baltasar	1	0,6
Alonso	14	8,2	Bernardino	1	0,6
Francisco	12	7,1	Domingo	1	0,6
Antonio	5	2,9	Esteban	1	0,6
Luis	5	2,9	García	1	0,6
Martín	5	2,9	Gonzalo	1	0,6
Miguel	5	2,9	Jerónimo	1	0,6
Cristóbal	4	2,4	Leonor	1	0,6
Fernando	3	1,8	Lorenzo	1	0,6
Andrés	2	1,2	Mateo	1	0,6
Bartolomé	2	1,2	Pablo	1	0,6
Carlos	2	1,2	Perico	1	0,6
Felipe	2	1,2	Santiago	1	0,6
Gaspar	2	1,2	Sebastián	1	0,6
Rodrigo	2	1,2			

Fuente: AGI (E 824 A, pieza 6).

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 711 20/12/12 5:39

Tabla 11: Nombres mixtos de las autoridades indígenas de la provincia de Tunja durante la visita de Juan Prieto de Orellana en 1582

Alonso Cucaita	Juan Cucaita	Juan Sianosa
Alonso Monquirá	Juan Cuysa	Juanico Chitam
Alonso Soana	Juan de Apacha	Miguel Socupa
Alonso Tibajo	Juan de Cumsaca	Pedro Tocabita
Antón Tetiba	Juan Dupacho	Pedro Tocavito
Diego Osei	Juan Guataquira	

Fuente: AGI (E 824 A, pieza 6).

5. anexos cacicazgo 655-712.indd 712 20/12/12 5:39